أدبيّات النّهوض

ن
نصر ونهضة

الحداثة والمقاومة

طه عبد الرحمن

معهد المعارف الحكمية
للدراسات الدينية والفلسفية
The Sapiential Knowledge Institute
For Religious & Philosophical Studies

الحداثة والمقاومة

اسم الكتاب: الحداثة والمقاومة

المؤلف: طه عبد الرحمن

الناشر: معهد المعارف الحكمية (للدراسات الدينية والفلسفية).

تصميم الغلاف: Idea Creation

عدد النسخ: ٢٠٠٠

عدد الصفحات: ٩٦

القياس: ٢١.٥ X ١٤.٥

تاريخ الطبع: آذار ٢٠٠٧

الحداثة والمقاومة

طه عبد الرحمن

الطبعة الأولى

[١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م]

معهد المعارف الحكمية
للدراسات الدينية والفلسفية

العنوان: حارة حريك - الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢ شمالي
تلفاكس: ٥٤٤٦٢٢ - ٠١ Email: almaaref@shurouk.org

بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس

روح الحداثة وقيم الاسلام

المقاومة الاسلامية والتجديد التكاملي للوعي الديني

تقديم

مشروع نهضويّ حمله العلاّمة طه عبد الرحمن الذي لفتته اليقظة الدينية المعاصرة في عالمنا الإسلامي، فحمل هواجس الخوف عليها من التلبيس والفتنة بين أبناء هذه اليقظة وهو العارف بافتقارها إلى «سند فكري محرَّر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدّة، فلا نكاد نظفر عند أهلها بتأطير منهجي محكم، ولا بتنظير علمي منتج، ولا بتبصر فلسفي مؤسِّس.... ولا يسع المسلم المتيقظ الذي ينظر في هاتين الظاهرتين المشبوهتين وهما: الغلوُّ في الاختلاف المذهبي، والخلو من السند الفكري إلا أن يتدبّر النتائج الوخيمة التي يمكن أن يترتّب عليهما»...[1].

وبعد ترقب مكامن الخلل الناتج عن السبات العلمي والحضاري والوجداني الذي تعاني منه الأمة، واضطرابها بالعبث المذهبي والتعصب الذي لا يقوم على استرشاد سبل الحق والصواب، فقد نهض علامتنا في بيان الشروط التكاملية والتجديدية التي عليها النفوذ إلى عمق التجربة الإيمانية

---

[1] طه، عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٧، ص ٩.

والتعقلية مستحفظاً التراث بقيمه التأسيسية دون أن يركن إلى ثوبه...

معتبراً أن «كل أمرٍ مأصولٍ مسلمٌ به، حتى يثبت بالدليل فساده»[2] وعاملاً على التثبت النقدي؛ الفاحص والمسؤول؛ من كل أمرٍ منقول إذ «كل أمر منقول معترضٌ عليه، حتى نثبت بالدليل صحته»[3]. وبكلتا الحالتين فقد أناط على نفسه مسؤولية إعادة إنتاج المفاهيم بما يتلاءم مع سؤال اليوم والمعاصرة، وبروحية مجذوبة للحرية رغم أن هذه الحرية بطريقتها المنقولة عن التراث الغربي لم تستمكن من إرادته وبصيرته المسؤولة والناقدة، فكانت الحرية عنده مسؤولية نقد إبداعي لا تحجب العقيدة فيه السؤال ولا تأسر تداعيات السؤال مهمة الإجابة، لأن السؤال ما لم يكن مسؤولاً فهو وقوف على شفا جُرُف هار..

وهذا ما دعا فيلسوفنا العلامة أن يؤسّس لفقه الفلسفة بحيث يدخل عبر بوابة السؤال إلى ما قبل الفلسفة مستجمعاً ملماً متفحصاً مبيناً مقيماً ناظماً كل ركن تأسيسي لفلسفة اجتهادية في عصرٍ كاد أن يضيع فيه الإبداع وروح الاجتهاد الفلسفي عن أبناء وعلماء العالم العربي والإسلامي .

وذلك بعد أن اقتصروا في بحثهم وتفكيرهم على تجريدات

---

(٢) طه، عبد الرحمن، روح الحداثة، مساهمة في تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص ١٤.

(٣) ن. م، ص ١٣.

وتأريخات منقولة، ونسوا أن الفلسفة تجددٌ يقتضي بأصل وجوده الفاعلية والقصدية، فهي حراك يموت حينما يجمد، بل هي حياة وعمل يشكّل عند الفيلسوف جزء معرفته وعلمه لتكون فقهاً يدلف نحو الاجتهاد.. وإذا كان من المعلوم قديماً أن المنطق يمثل المدخل نحو الفلسفة، وبالتالي فإن العلاقة بينهما بحسب العلامة (عبد الرحمن) هي علاقة الوسيلة مع المضمون؛ فإن تناسباً وتجانساً خاصين ينبغي توفرهما في تلك العلاقة؛ ولما كانت الفلسفة تحمل عنده صفات الحيوية والحراك الحواري التعاري المتخلّق بخلق القيم الإيمانية والاجتهادية، فإن علامتنا قد تحمّل مسؤولية مركّبة من تضاعيف..

أولها: الجرأة في الإبداع بإنشاء منطق جديد، وهي غاية توانت وتقاعدت عن قصدها الهمم في غالبية أو أكثرية التجارب الفلسفية والمنطقية العربية منها والإسلامية.

ثانيها: تجديد وإحياء ما انقطع في الكتابة الفلسفية العربية بين الفلسفة والمنطق واستبدالها عند الغالبية بالأهون، وهو إنشاء علاقة بين الفلسفة والتاريخ رأى فيها علامتنا اغتيالاً لروح التفلسف مما دعاه للقول: «لذا وجدنا أن المسؤولية منوطة بأن نسهم في إخراج الكتابة الفلسفية العربية من هذا الطريق الذي يؤدي إلى محو روح التفلسف فيها، ولا نكون بذلك بدعاً في هذا الأمر، وإنما نكون قد جددنا الصلة بالكتابة الفلسفية الأصلية التي أمَّها كبار مفكري الإسلام، ألا وهي

الكتابة التي تزدوج فيها الفلسفة بالمنطق باعتباره المنهج الذي يوصلها إلى المطالب التي تطلبها».[4]

ثالثها: إنشاء مجال تداولي داخلي في المنطق يجعل علم الأصول جزءًا من علم المنطق بعدما كانت الصورة معكوسة.. صانعاً عبر فصول الكتابة استقلالاً لكل واحد (من الفصول) وموضوعاً مخصوصاً موصولاً «بعضها ببعض ومكملاً بعضها لبعض، زاد في هذا التواصل والتكامل بينها أنها تخدم كلها غرضاً فلسفياً واحداً ينزل منها منزلة اللحمة من سداها، وهذا الغرض الفلسفي الذي وجّه تحليلاتنا اللغوية وترتيباتنا المنطقية هو (وجدان الكثرة الممكنة تحت الوحدة الظاهرة) ونصطلح على تسمية هذا الغرض الفلسفي الخاص باسم التكوثر)[5].

رابعها: لتأكيد لحمة هذه العلاقة فقد لوحظ أن علامتنا استهل كل فصل منطقي بمدخل فلسفي إضافة لمدخل فلسفي عام، لبيان الأصل في التكوثر العقلي وبذلك فقد أنشأ تداولية خاصة للعلاقة بين المبحث الفلسفي والمنطقي ليُثَمِّرَهُ بمقصد فلسفي قيمي معلناً بذلك الطبيعة المبنية على قيم الفاعلية لفلسفة ومنطق خاص يراد منه النهوض التأسيسي النظري والمعرفي المنتج للإبداع والتجديد.

(٤) طه، عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٦، ص١٧.

(٥) ن.م، ص ١٨.

خامسها: تضج كتابات علاّمتنا باعتراف بالآخر عبر اختلاف تعددي محكوم بالوحدة والكثرة النسبيتين المولِّدة لأطوار ومراتب في الفاعلية تحفظ الذات لتغيب حيناً باستبطان في الموضوع ظاهرةً حيناً آخر مستَبْطَنَةً في موضوعها فتكون هي الذات كما الموضوع...

ثم تتفاعل مع الآخر بقيم الإيمان وخلق التعارف التكاملي لتكون القيمة وذاك الخلق هما سر الانفتاح على الكونيَّة مع حفظ الخصوصية القومية.. والقومية عند علامتنا هي القومية الحيّة المتسمة بخصائص ثلاث هي: «القيام» و«القوام» و«القومة» والقيام هو «الحركة والعمل»، لذا هو قيام جهادي واجتهادي.. كما أنها لا تقوم على الماضي بمقدار ما أنها «كيف ينبغي أن يكون أو قل بإيجاز إن القومية الحية لا تتحدد بماضي الأمة بقدر ما تتحدد بواجبها، ولا تتحدد بمحصولها بقدر ما تتحدد بمشروعها»[٦] ، لذا فإنها تنطوي على «مجموعة القيم التي يأخذ بها القوم وتنقسم هذه القيم المعنوية إلى قسمين اثنين: القيم الخاصة، وهي التي يتفرّد بها القوم ولا يشاركها فيها غيرهم، والقيم المخصَّصة وهي القيم العامة التي يشتركون فيها مع غيرهم»[٧] «وبعد هذا تأتي القًومية على بكرة أبيهم»[٨] إذاً هو «اجتماع القوم على دوام العمل وفق القيم العليا وأن القومية هي

---

(٦) طه، عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٢، ص٦٨.

(٧) ن.م، ص ٦٩.

(٨) ن. م، ص ٧٠.

بلوغ هذا العمل القيمي الغاية وشموله لجميع أفراد القوم».[٩]

سادسها: بناءً على ما مر، فإن ما يدفع شطط العالمية الفلسفية كأحادية مستبدة هو مثل هذه القومية الحية للأمة التي عليها أن تسهم في إنشاء كونية إيمانية تعارفية متواصلة عبر تغليب العقل والإرادة والروح الملكوتية في عالم مستغرق بعقل المُلك التعاوني الأداتي والتفاصلي، ومن هنا جاء مشروع حجاج روح الحداثة وسؤال الأخلاق كسؤال يستدعي اليقظة التكاملية كما جاء جواب الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري كجواب للإيمان بمعناه الأشمل والأخلاق بمعناها الأكمل، وذلك عبر تجسير التواصل بين خصوصية الأمة والواقع الكوني..

بتحكيم نقدية إيمانية على مقتضى النقد العلمي. عبر تفعيل إيماني وتأصيل أخلاقي وجهد اكتمالي... مستهدياً بالذات الإلهية، مسترشداً بصفاتها، مستمسكاً بالقيم المثلى في صوغ هوية تعقلية تواصلية تثق بالله كما الذات كما الناس، تنير ما أظلم بنور الإخلاص والمحبة والتراحم والمجاهدة والاجتهاد..

لتنهض بالفلسفة والمنطق والأخلاق والعمل نهوض من يضج وينضح بالحراك والقيم الوحيانية والإنسانية.. داعياً الأمة إلى مقاومة كل مشقّة تعترض سبيلها كدعوته لها إلى فاعلية

---

(٩) ن.م، ص ٧٠.

في صوغ نموذجها الباني لها، وللكون بإعمار النفس والروح بالإيمان.. وإعمار الأرض بالإحسان..

ولئن كان لعلاّمتنا الفيلسوف طه عبد الرحمن مشروعه الفلسفي الخاص... إلا أنه -وكما رأينا- مشروع يعمل على تدعيم ركائز الوعي العملي في حاضرة الأمة عند مواجهة واقعها وبناء مستقبلها.. والعمل الصالح عند العلامة عبد الرحمن هو قوام الوعي الإبداعي المنتج، وكلاهما لا يمكن أن يتكاملا إلا بتجلّي القيم الأخلاقية الإلهية «تخلقوا بأخلاق الله» ليكون الفرد كما المجتمع في كدحها نحو الله سبحانه عامرين بقيم بناء الحياة والكون على أسس من الحرية التي لا تستقيم إلا بالإخلاص لله سبحانه، فبمقدار الإخلاص لله سبحانه، بمقدار ما يرتقي الفرد والمجتمع نحو إرادة واعية لمسؤولياتها التاريخية وبناء نموذجها النهضوي.. وهذا ما رأى فيه العلامة عبد الرحمن تأسيساً لروح حداثة كفوءة، قلّب النظر فيها وأسرح الروح بتأمل موارد تحققها، فوجدها عند مسير الحركات المقاومة في العالم الإسلامي التي تقدم كل منها بعداً من أبعاد هذه النموذجية.. إلا أنه رأى في المقاومة الإسلامية بلبنان التجلي التكاملي لروح هذه المقاومة الحداثوية المبدعة بقدرتها الاستقلالية الموصولة بتراث كل أصولها العقيدية والأخلاقية الدينية. وكل حركات النهوض السالفة، متجنبة كل تعثراتها بوعي إسلامي جامع لأسس أربعة هي:

١. الرشد في حركة الانتقال من القصور في تحصيل الاستقلال والإبداع والاجتهاد إلى حكمة الخُلُق والوعي الديني الإسلامي.

٢. الشمول في تقديم مقوِّمات الصلاح على كافة ميادين الحياة وتنوع المجتمعات..

٣. الانتقال من التقليد الأعمى إلى السير الاجتهادي التحرري المقاوم من داخل الذات واحتياجاتها، والذات هنا غير مفصولة عن موضوعها وحقلها الذي تعمل فيه وتتحرّك في ساحاته.

٤. حفظ مقوّمات الروحانية التي تعمّر الدنيا والآخرة بعمارة الإيمان والعمل المقاوم الصالح...

وإذا ما أردنا أن نتتبّع تقصي الأسباب والمنطلقات لحركة هذه المقاومة لوجدناها - حسب العلامة عبد الرحمن- تستقر بـ «الوعي الديني الذي حصَّلته هذه المقاومة» والذي سمح وما يزال للمقاوم أن يجدد وعيه بالقيم، بل أن يجدد قيم تكامل المشاريع والأهداف الإسلامية بحيث يصل إلى وصل الأمور بعضها ببعض إذ «إن العقيدة بلا روح أقل وعياً بحقيقة الدين من العقيدة مع الروح – وأيضاً، إن الفكر بلا عمل هو الآخر أقل وعياً بهذه الحقيقة من الفكر مع العمل... وأخيراً إن السياسة بلا أخلاق هي كذلك أقل وعياً بحقيقة الدين من السياسة مع الأخلاق».

وهذا النحو من الوصل هنا يقوم على قاعدة الارتباط العمودي، أما الجامع الأفقي لدى الوعي المقاوم فهو في ارتباطها والتزامها- حسب العلاّمة عبد الرحمن- مبدأ الولاية العامة...

إذ «لا يتحقق التكامل بين تجليات الإسلام الثلاثة: الخاتمية والعالمية والجامعية فترة معينة من فترات الأمة إلا مع إنسان ارتقى توحيده إلى أعلى رتبة في الإخلاص، وعقله إلى أعلى رتبة في الاتساع، وارتقى حكمه إلى أعلى رتبة في المسؤولية بالنسبة لهذه الفترة»..

وبهذا فإن نهج العلاّمة عبد الرحمن يقوم بربط التجريد بمقومات عملانية تنتسب إلى القيم والأخلاق والسلوك ليأخذ المفهوم بذلك حقيقة معناه وخصوصياته.. ثم إنه يتحرّك ليتمثل بالجماعة الملتزمة، والقيادة الرشيدة التي تبني كل فاعليتها على حياة الفكرة بالإنسان المرتقي، والمتكامل بسمو الفكرة والمبدأ .. فتنتج هذه الجدلية توليدات الزمن المتحضِّر لامتدادات المبدأ ، والمفتوح على فاعلية إرادة التغيير والتحوُّل..

وتتجلى هذه الامتدادات عند المقاومة في ثلاثة مستويات – حسب العلاّمة عبد الرحمن –:

أولها: الامتداد في الزمان المستمر بالرهان على المستقبل في تحقيق النصر...

ثانيها: الامتداد في المكان بمجابهة التحديات غير المحدودة التي تواجهها الأمة...

ثالثها: الامتداد في شكل المواجهة حسب الضرورات والظروف والمقتضيات اللازمة..

وأمام هذا الفهم للفلسفة والمنطق والأخلاق والقيم والتاريخ والمجتمع والإنسان.. نكاد أن نقطع أن العلامة عبد الرحمن رأى هواجس النهوض عنده تتمثل في رجل مقاوم نصر الله فنصره الله.. وصدق العهد مع ربه سبحانه فأولاه الوعد الصادق.. وأخلص النية لمولاه فوهبه فتحاً ملكوتياً بالشهادة يشرق بالروح على عالم الملك بالشهود.. فكان مشروعه الحاضر؛ أي العلامة عبد الرحمن؛ أن يواكب حركة هذا الفتح المقاوم بسيل من الرؤى والتنظرات التي أذنت العناية الإلهية بلطفها أن تفتح بين معهد المعارف الحكمية، وبين العلامة عبد الرحمن أبواباً من اللقاء في أرض الشهداء والمقاومة، أرض لبنان...

ولنتشرّف بحضوره عبر محاضرتين شكلتا أصول هذا الكتاب، بل لنتشرّف بأن يحضر بوعيه في قلوبنا، كما حضرنا في وجدان إيمانه كأخوين كنا نتواصل عن بُعد في المسافات فلما التقينا اكتشفنا، كم أن وحدة الإيمان والقناعة تمتلك القدرة على تجاوز الأبعاد، فتجعل منها بعداً واحداً يرتبط بالواحد سبحانه، والإخلاص للواحد

سبحانه، والارتباط بأمة الله الواحدة... ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾.[10]

والبعد الواحد القائم على خلوص الروح والوعي، وهو الكفيل بامتدادات المقاومة الرافعة لذل التفرق المذهبي والحزبي والتكتلي.. وهو الكفيل بخلق مناخ قيم تجعل من التنوع والاختلاف غنىً في حاضرة البناء والمعرفة الخارجية على قيم العصبيات والمشاحنات الفاسدة المفسدة...

فهل بإمكان الروح الجهادية والوعي المقاوم لتزييف الحقائق بالفتن أن ينهض بثقافة نهضوية واحدة متكاملة شاهدة وشهيدة؟ وما هي مفردات مثل هذه الثقافة؟ وما هي أهم موضوعاتها؟ وما هو منهجها الذي عليها أن تلتزمه؟ أسئلة نحملها في مشروع سلسلة من الكتابات سيتولى معهد المعارف الحكمية تحريكها والتفاعل فيها مع الباحثين ضمن عنوان **«أدبيات النهوض»**.

وإنه لمن موارد الفخار أن يساهم العلامة «طه عبد الرحمن» في تقديم كتابه ضمن هذه السلسلة.. ونحن نعلم عميق الأثر الذي تتركه آراء وأفكار وطروحات العلامة عبد الرحمن..

راجين من أصحاب الفكر الجريء والحر والمسؤول الذي

---

(10) سورة الأنبياء: الآية ٩٢.

يتقدّم بكل جديد أن يشاركنا في منافذ وأبواب سلسلة «أدبيات النهوض» لننهض سوياً بواجبنا التاريخي في بناء صورة مشرقة لمستقبل الأمة، بل مستقبل البشرية الطامحة نحو الاستقرار والعدالة والتسامي...

٢٠٠٧/٣/٥

مدير معهد المعارف الحكمية

الشيخ شفيق جرادي

مقدّمة

قد يستغرب القارئ للوهلة الأولى أن أجمع في عنوان واحد بين حالتين: إحداهما غلب على العقول أنها تَخصُّ الغزب وحدهم، دالَّةً على تقدّمهم وقوتهم، وهي «الحداثة»؛ والثانية تَقرَّر في الأذهان أنها تَخصُّ العرب والمسلمين وأمثالهم، شاهدة على تأخرهم وضعفهم، وهي «المقاومة»، حتى إنه قد يسبق إلى الفهم من الترتيب الذي جاء عليه هذا العنوان أن الحداثة، على وجه العموم، تلاقى نوعا من المقاومة؛ بل قد يظن بعضهم أن الحداثة، التي كانت سبباً في تقدُّم الغرب وقوته، تلقى من العرب والمسلمين مقاومة صريحة، وكأنهم يُصرّون على البقاء في حال التأخر والضعف.

لكن استغراب القارئ لا يلبث أن يزول، حين يتبّين أني لا أسلّم بكل ما ساد به الاعتقاد بصدد الحداثة، وأنَّ أكثر مَن نظر فيها خلَط بين ما ينزل منها منزلة اللُّب، فيجب حفظه، وما ينزل منها منزلة القشور، فيجوز تركه؛ ولئن جاز التساهل في هذا الخلط مع المؤسسين الأوربيين الذين غلب عليهم الانكفاء

على الذات، فإنه لا يجوز مع أولئك الذين يلاحظون الفروق الثقافية والحضارية بين الأمم، ويقولون بضرورة اعتبارها في التعامل معها.

ويأتي، على رأس العناصر التي تشكّل لُبَّ الحداثة، فعل «الإبداع»، مع العلم بأن الفعل لا يكون إبداعا، حتى يرتقي بالإنسان درجة؛ أما إذا نزل به إلى رتبة دنيا، فلا يكون إبداعا، وإنما ابتداعا؛ لذا، تراني أجعل من حصول الإبداع الشرط الضروري في التحقق بالحداثة؛ فلا يتصف بالحداثة إلا من أبدع، ويكون وصفه بها على قدر إبداعه؛ بل إني أذهب إلى أبعد من هذا، فأجعل الإبداع شرطا كافيا للتحقق بالحداثة: فحيثما وُجد الإبداع، فثمة حداثة؛ فلو فرضنا أن هناك مقاومة ثَبَتَ إتيانها بأفعال مبدعة، لزم أن نعتبرها سلوكا حداثيا، حتى ولو كانت مقاومة للحداثة نفسها، إذ تكون عندئذ مقاومةً لِما علِق بالحداثة من مظاهر أو قِيَم تضر بالإنسان، طلبا للخروج إلى حداثة أفضل.

فما الظن إذا كانت هذه المقاومة تتصدى للعوائق الوجودية التي تمنع الأمة من إنشاء حداثتها، كالاحتلال والهيمنة والتبعية والاستبداد واحتكار السلطة والظلم الاجتماعي! فما من شك أن المقاومة التي يكون مقصدها بالأساس هو استعادة الأمة لقدرتها على الإبداع، تحتاج إلى أن تُبدع في الوسائل التي توصّلها إلى تحقيق هذا المقصد؛ وعلى قدر إبداعها في هذه

الوسائل، يكون حظ الأمة من استرجاع هذه القدرة المفقودة.

وغير خافٍ أن هذا هو حال المقاومة الإسلامية في لبنان؛ فلقد حقَّقت بانتصارها على المحتل تحوُّلا وجوديا في الأمة نَقلها من طور العجز إلى طور القدرة، مُمِدّا لها بالأسباب التي تعيد بها إثبات ذاتها وإطلاق حركتها في العالم؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تنتمي أفعال المقاومين إلى الحداثة كما تنتمي إليها أفعال غيرهم من الغربيين؛ وما ذاك إلا لأن الحداثة ليس لها قانون واحد في التطبيق، نظرا لأن الإبداع ليس له طريق واحد في الظهور؛ فقد تُبدع أمة في جانب لا تقدر أن تُبدع فيه أخرى، فتأتيها حداثتها من هذا الجانب، بل قد تُبدع في جانب هو نقيض الجانب الذي تُبدع فيه الأخرى، فتَدخُل الحداثةَ من حيث تخرج هذه منها، وتخرج منها من حيث تدخلها.

وهذا بالذات ما فعلته المقاومة الإسلامية؛ فقد فتحت للأمة طريق الحداثة من جهة ليست هي الجهة التي اتخذها «النهضويون» و«الأنواريون» و«الثوريون» في الغرب؛ فإذا كان هؤلاء قد أبدعوا في قطع الصلة بالقيم الموروثة، طالبين التحرر من أنفسهم، فإن المقاومين أبدعوا في التصدي للاحتلال، طالبين التحرر من عدوهم؛ بل إن المقاومة فتحت هذا الطريق من جهة تخالف الجهة التي انطلق منها هؤلاء؛ فهم قد خاصموا الدين أيما خصام، واعتبروه ظلمات لا تُنال الحداثة إلا بالخروج منها، ناسبين إليه من المساوئ والآفات ما

حقُّه أن يُنسب إلى تصرُّفات رجال الكنيسة، فكان صريحُ علمانيتهم هو مدخلهم إلى الحداثة؛ بينما أخلص المقاومون في دينهم أيما إخلاص، واعتبروه النور الذي لا تنهض الأمة إلا بالاهتداء به، دافعين عن ذمة الدين المساوئ والآفات التي لحقت تصرفات الحكام، فكان صحيحُ تديُّنهم هو مدخلهم إلى الحداثة.

ولم تكتف المقاومة الإسلامية بأن تفتح للأمة باب الحداثة، بل أنزلتها رتبة منها لم تَنزلها مع حركات التجديد الإسلامي السابقة، إذ أنها أعادت للدين وظيفته المتكاملة ولقِيَمِه أبعادَها المتفاعلة، مرتقية بالوعي الديني بما لم ترتقِ به هذه الحركات، فأمكنها الإمساك بالروح الإبداعية المبثوثة في الدين، مستأنفة مسيرة الأمة في العطاء ومنطلقة بها إلى أفق **حداثة إسلامية ثانية.**

روح الحداثة وقيم الإسلام

رود الحداثة وقيم الاسلام

المقاومة الإسلامية نموذجاً

لو استعرض المرء ما كُتب ولا يزال يكتب عن «الحداثة»، غربا وشرقا، لهاله حجمه ولأزعجه مساره ولتأكد أن هذا المفهوم وقع تهويله والغلو فيه بما لم يقع لغيره من المفاهيم الرائجة، حتى كأن الحداثة تأتينا بإنسانية أخرى وتاريخ آخر، بل كأن الإنسان لم يبدأ إنسانا إلا مع الحداثة وكأن التاريخَ لم يبدأ تاريخا إلا معها؛ ولا تقف آثار هذا التهويل عند حد تزييف الحقائق، بل إنها تتعداه إلى جلب المضار للإنسان وتاريخه، بدءا بتصنيف الأفراد والأمم إلى فئتين متعارضتين: «فئة الحداثيين» و«فئة غير الحداثيين»، وانتهاء بتوريث غير الحداثيين عُقداً تجعلهم يستعجزون أنفسهم عن أن يأتوا بما أتى به الحداثيون، فضلا عن اللحاق بهم ومنافستهم على مقامهم.

ولكي نتقي هذه المضار التي تتحط بهمة الإنسان، لا بد من رفع التهويل عن مفهوم «الحداثة»؛ والسبيل إلى ذلك هو إعادة

تعريف الحداثة؛ من أجل ذلك، نحتاج إلى أن نبني هذا التعريف الجديد على مسلّمتين اثنتين:

أولاهما: أن التاريخ الإنساني مبناه على الارتقاء بالإنسانية في مراتب الكمال.

والثانيه: أن كل زمن من الأزمنة المختلفة لهذا التاريخ يختص بواجبات محددة لتحقيق هذا الارتقاء.

والآن يمكن أن نصوغ هذا التعريف على الوجه الآتي:

إن الحداثة عبارة عن نهوض الأمة ـ كائنة ما كانت ـ بواجبات واحد من أزمنة التاريخ الإنساني بِما يجعلها تختص بهذا الزمن من دون غيرها وتتحمل مسؤولية المضي به إلى غايته في تكميل الإنسانية.

أو قل بإيجاز:

إن الحداثة هي نهوض الأمة بواجبات زمنها.

وفائدةُ هذا التعريف أنه يُعمّم الفعل الحداثي على جميع الأمم، بحيث يجوز لنا أن نتكلم عن الحداثة بصدد كل أمة قامت بواجبات زمنها في الرقي بالإنسان؛ وعلى هذا، تكون الأمة الإسلامية، مثلا، قد حققت حداثتها عندما أنيط بها أمر النهوض بالإنسانية كما حققتها قبلها أمم أخرى شهد التاريخ بعطائها الحضاري؛ وهاهي أمة الغرب اليوم تحقق، هي

بدورها، حداثتها، ناهضة بما لزمها من واجبات زمنها.

ولئن كان هذا التعريف يرفع التهويل عن الحداثة، جاعلا منها فعلا حضاريا تتداول عليه بالسوية الأمم المختلفة، فإنه يصادم الرأي الذي تقرر لدى الجمهور، وهو **أن الحداثة فعل حضاري يخص مكانا معينا وزمانا معينا**؛ هذا المكان هو أقطار الغرب التي توسَّع سلطانها حتى شمل العالم كله، وهذا الزمان هو حقبة تاريخية تمتد عند بعضهم على مدى خمسة قرون كاملة، بدءا من القرن السادس عشر بفضل حركة النهضة وحركة الإصلاح الديني، ثم حركة الأنوار والثورة الفرنسية، تليهما الثورة الصناعية، فالثورة التِّقانية، ثم الثورة المعلوماتية؛ في حين يرى غيرهم أن هذه الحقبة هي أدنى من ذلك، حتى نزلوا بها إلى قرنين فقط؛ فالسؤال الذي يواجهنا الآن هو كيف نحفظ للحداثة هذا المعنى المتداول مع إخراجها من التهويل الذي يشيئها أيما تشييئ، إذ يجعلها أشبه **بكائن تاريخي عجيب يتصرف في الأحياء والأشياء على حد سواء تصرُّف الإله الذي لا رادَّ لقضائه؟**

قد ننظر إلى هذه الحداثة المحدَّدة مكانيا وزمانيا والتي اشتهرت باسم «الحداثة الغربية» من زوايا عدة تَقفنا كلها على حقيقة واحدة؛ فقد ننظر إليها على أنها واقع أو تاريخ او خَلْق؛

فإذا نظرنا إليها بوصفها واقعا، تبيّن أنها لا تعدو كونها مجرد تطبيق خاص لحقيقة الحداثة؛ وإذ نظرنا إليها بوصفها تاريخا، ظهر أيضا أنها لا تعدو كونها مجرد تجسيد خاص لعقيدة الحداثة؛ وإذا نظرنا إليها بوصفها خَلْقا، اتضح أنها لا تعدو كونها مجرد تحقيق خاص لأمر الحداثة؛ وبهذا، نكون أمام أصل واحد نسميه تارة «حقيقة الحداثة» وتارة «عقيدة الحداثة» وتارة «أمر الحداثة»؛ هذا الأصل الواحد هو الذي أصطلح عليه باسم «روح الحداثة»؛ ولا يخفى أن لكل روح، كائنة ما كانت، تجليات متعددة، فيلزم أن لروح الحداثة إمكانات تطبيقية متعددة ليس الواقع الحداثي الغربي إلا واحدا منها، أو أن لها آفاقا تجسيدية متعددة ليس التاريخ الحداثي الغربي إلا واحدا منها، أو، أخيرا، أن لها مظاهر تحقيقية متعددة ليس الخَلق الحداثي الغربي إلا واحدا منها.

وهكذا، فإن التفريق بين «روح الحداثة» وبين «الحداثة الغربية» بوصفها أحد تجلياتها الواقعية أو التاريخية أو الخَلقية يُمكّننا من رفع اللبس الذي يكتنف مفهوم «الحداثة»، متسبّبا في تهويله وتعجيز الشعوب غير الغربية على النهوض بمقتضياته؛ يبقى إذن أن نقف على ماهية هذه الروح، حتى نُبيّن كيف أنها لا تختص بالحداثة الغربية، بل إنها تتعداها إلى حداثات أخرى

ممكنة قد تكون الحداثة الإسلامية واحدة منها.

١. خصائص روح الحداثة

إن روح الحداثة هي عبارة عن مبادئ ثلاثة أساسية:

أحدها: مبدأ الرشد[1]؛ مقتضى هذا المبدإ أن **الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال القصور إلى حال الرشد.**

والمراد بالقصور هنا هو **التبعية الفكرية والسلوكية**؛ إذ يُسلِم القاصر قياده عن طواعية لغيره ليفكر مكانه حيث كان يجب أن يفكر هو بنفسه أو ينقل تفكير غيره أو سلوكه، طرائق ونتائج، ويُنزلها بصورتها الأصلية على واقعه وأفقه أو أن ينساق، من حيث لا يشعر، إلى تقليد غيره في مناهج ونتائج تفكيره وسلوكه لشدة تماهيه معه.

فيكون المراد بالرشد هو تحصيل **الاستقلال[2] والإبداع[3] في التفكير والسلوك**، حيث إن الحداثي لا يستغني عن كل وصاية فيما يفكِّر فيه فحسب، بل أيضا يتطلع إلى أن يشرّع لنفسه ما يجب فعله أو تركه؛ كما أنه لا يسعى إلى أن يُبدع أفكاره وأقواله وأفعاله فحسب، بل أيضا أن يؤسس هذه الأفكار والأقوال

---

(١) مقابله الإنجليزي: Principle of majority

(٢) مقابله الإنجليزي: Autonomy

(٣) مقابله الإنجليزي: creativity

والأفعال على قيم جديدة يبدعها من عنده أو على قيم سابقة يعيد إبداعها، حتى كأنها قيم غير مسبوقة.

والثاني: **مبدأ النقد**[٤]؛ مقتضى هذا المبدإ **هو أن الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد.**

والمقصود بـ «الاعتقاد» هو أن يُسلِّم المرء بالشيء من غير أن يحصِّل أي دليل عقلي عليه ولا أن يجتهد في طلب هذا الدليل.

فيكون المقصود بالانتقاد هو الاستدلال العقلي على الأشياء والفصل التقني بين مجالاتها بما يتيح ضبط أسبابها وكشف آلياتها؛ إذ لا يكتفي الحداثي بأن يعرض آراء غيره على محك العقل، مناظرا له، بل إنه يلتزم عند النظر في ظواهر العالم ومؤسسات المجتمع وسلوكات الإنسان وموروثات التاريخ كلها بمقتضيات العقلانية وحدها[٥]؛ **كما أنه لا يكتفي بأن يبث الفروق والحدود في المجالات التي كانت تُعدُّ متشابهة أو متجانسة أو متداخلة فيما بينها، بل إنه يعمل على أن يتفرّد كلُّ مجال منها بمنطقه**

---

(٤) مقابله الإنجليزي: Principe of criticism

(٥) مع العلم بأن هذه المبادئ تقوم على الحساب والتنبؤ والتجريب والتقنين والتطبيق.

وشرعيته ويتطور في استقلال عن باقي المجالات.

والثالث: **مبدأ الشمول**[6]؛ مقتضى هذا المبدإ الأخير هو أن **الأصل في الحداثة الانتقال من حال الخصوص إلى حال الشمول.**

والمراد بالخصوص هنا نوعين: **خصوص المجال،** ذلك أن كل شيء يوجد في مجال مخصوص تحدُّه حدود معينة؛ والثاني، **خصوص المجتمع،** ذلك أن أفراد كل مجتمع مخصوص يتميّزون بصفات حضارية وثقافية محددة.

فيكون المراد بالشمول هو القدرة على تجاوز هاتين الخصوصيتين: خصوصية المجال وخصوصية المجتمع، والتأثيرِ في مختلف المجالات الحياتية[7] ومختلف المجتمعات الإنسانية؛ إذ لا تنحصر أفعال الحداثة في مجال أو مجالات بعينها، بل إنها تنفذ في كل مجالات الحياة ومستويات السلوك، فتؤثر في مجالات الفكر والعلم والدين والأخلاق كما تؤثر في مجالات القانون والسياسة والاقتصاد؛ ثم إن هذه الأفعال لا تُبقي

---

(٦) مقابله الإنجليزي: Principe of universality، واضح أن لفظ «الشمول» مستعمل هنا في معنى اصطلاحي منطقي موصول بمعناه اللغوي وهو معنى «الانطباق على جميع الأفراد أو جميع الأشياء»، ولا علاقة له بالمعنى الاصطلاحي السياسي الجديد الذي أصبح يُستعمل فيه، والذي يفيد معنى «مصادرة النظام ذي الحزب الواحد لجميع فعاليات المجتمع وانفراده فيه بالسلطة المطلقة»، والذي يُعدّ مرادفا للمصطلح المعرّب: «التوتاليتارية» (أو إن شئت قلتَ: «كلاّنية»).

(٧) مقابله الإنجليزي: Extensibility

الحداثة حبيسة المجتمع الذي نشأت فيه، بل إن آثارها تتعدى إلى ما سواه من المجتمعات، أيا كانت الفروق التاريخية والثقافية بين الطرفين، متوسلة في ذلك بكل وسائل النقل والاتصال المتاحة لتضفي صبغتها على العالم كله.

ومن هنا، يظهر أن الحداثة الغربية هي عبارة عن تطبيق واحد لهذه المبادئ الثلاثة من بين كثير من التطبيقات الممكنة لها؛ ولا بد لهذه التطبيقات المختلفة أن تتفاضل بينها، فيكون بعضها أقرب إلى روح الحداثة من بعض؛ والتطبيق الغربي منها ليس بالضرورة أفضلَ هذه التطبيقات؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون بعض الآفات قد دخلت عليه، فيتعين أن نعمل على دفعها، بحيث لو أننا نهتدي إلى سبل دفعها، لأمكننا الخروج إلى تطبيق جديد لروح الحداثة، غير التطبيق الغربي؛ وحينئذ، يحق لنا أن نسأل: **كيف ندرأ الآفات التي عرضت للتطبيق الغربي للحداثة، حتى نفتح الطريق لتطبيق أفضل لهذه الروح؟**

٢. درء القيم الإسلامية لآفات الحداثة الغربية

لقد ذكرنا أن مبدأ الرشد يوجب التمتع بالاستقلال كما يوجب التحقق بالإبداع، غير أن التطبيق الغربي لهذا المبدإ اختزل مفهوم «الاستقلال» في التخلص من قيد الوصاية التي يمارسها رجال الكنيسة على الناس؛ وما لبث هذا التخلص أن صار تخلُّصا من قيد الدين المسيحي نفسه؛

في حين أن الإنسان يحتاج إلى التخلص من كل القيود التي يَثبت بالبرهان أنها تهدر كرامته وتهضم حقوقه، سواء كانت سلطات خارجية أو أهواء داخلية؛ والحق أن الإنسان لا يتوصل إلى هذا الاستقلال الدال على الرشد إلا متى توجَّه في تصرفاته كلها، أقوالا وأفعالا، إلى الذي تستحيل جريان القيود عليه، أي إلى **المطلق**.

والحال أن هذا التوجه إلى المطلق لا تُحقّقه إلا القيمة الإسلامية التي هي «**الإخلاص**»؛ ذلك أن المؤمن، كلما ازداد إخلاصا لله في أعماله ـ بمعنى أنه لا ينسب أشكالها وأقدارها وآثارَها إلى نفسه، ولا يطلب من ورائها أهدافا دنيوية خالصة ـ استغنى بالله وازداد تحررا مما سواه، حتى إنه يبلغ مرتبة يستوي عنده فيها الفقدان والوجدان؛ **فالإخلاص لله هو وحده الذي يورِّث الحرية الحقة**؛ من هنا، يتبين كيف أن الحداثة الغربية وقعت في نقيض مقصودها؛ فقد ظنت أن الاستقلال عن الدين هو الذي يفضي إلى الحرية، في حين أن الإخلاص فيه هو الذي يفضي إليها، فتكون هذه الحداثة قد تسببَّت في نوع من الاستعباد للإنسان حيث كانت تَحسَب أنها تُحرّره، إذ يبقى متعلقا بالنسبي ولا يرتقي إلى المطلق؛ وهكذا، فقد دخل على الحداثة الغربية ما يمكن تسميته بـ «**آفة النسبية**».

كما أن التطبيق الغربي لمبدإ الرشد اختزل مفهوم «الإبداع» في الانفصال عن قيم التراث، في حين أن في قيم التراث ما

لا تبلى فائدته أبدا، فيتعين حفظ الصلة به؛ فلا ينبغي أن يُقدَّر الإبداع **بِقُدْرته على الانفصال، وإنما بقدرته على الارتقاء بالإنسان**؛ فقد يوجد الانفصال ولا ارتقاء معه كما أنه قد يوجد الارتقاء ولا انفصال معه.

والحال أن الصلة بما يمكن أن يرتقي بالإنسان لا تحفظها إلا القيمة الإسلامية التي تُعرف بـ «**الكمال**»؛ ذلك أن المؤمن، كلما ازداد طلبا للكمال في صنعه، ازداد إبداعا وتفنُّنا فيه؛ ومتى علمنا أنه لا يلتمس هذا الكمال في كائنات مجردة أو متوهَّمة بقدر ما يطلبها في نماذج تاريخية وقدوات حية، أدركنا أن إبداعه يبقى موصولا بتراثه ولو أنه قد يذهب بعيدا في تجديده، حتى كأنه يقطع نفسه عنه؛ من ثَمّ، يتضح كيف أن الحداثة الغربية وقعت هنا أيضا في نقيض مقصودها؛ فقد ظنت أن الانفصال عن التراث هو وحده الذي يفضي إلى الإبداع الدال على الرشد، في حين أن الاتصال به يبدو أوفر حظا منه في الإفضاء إليه؛ فتكون هذه الحداثة قد قطعت عن الإنسان أسبابا للإبداع حيث كانت تَحسَب أنها تَصِله بهذه الأسباب؛ وهكذا، فقد دخل على الحداثة الغربية ما يمكن تسميته بـ«**آفة الانفصالية**».

وذكرنا كذلك أن مبدأ النقد يوجب التوسل بالاستدلال العقلي كما يوجب العمل بالفصل التقني؛ غير أن الحداثة الغربية اختزلت مفهوم «الاستدلال» في ممارسة العقل الأداتي

الذي لا يُعنى إلا بالوسائل والتقنيات، مشتغلا بتدبيرها وتقنينها وتحديد نجاعتها ومردوديتها؛ بينما القيم والمقاصد الإنسانية، مادية كانت أو معنوية، لا تقل توسُّطا بالعقلانية عن الوسائل والتقنيات، هذا إن لم تكن عقلانيتها أرسخ أُسّا وأهدى سبيلا؛ ولمّا كان اعتبار الوسائل يتوقف على اعتبار المقاصد، ظهر أن عقلانية الوسائل تحتاج إلى الاسترشاد بعقلانية المقاصد.

ولا يمكن أن يتحقق هذا الاسترشاد إلا بواسطة القيمة الإسلامية التي هي «**الإيمان**»؛ فمعلوم أن الإيمان محله القلب كما هو محل لكل المعاني الباطنة؛ ومن هذه المعاني الخفية العقلُ نفسه، بحيث يكون هو الفعل الذي يختص به القلب كما تختص العين بالإبصار؛ يترتب على هذا أن الأفعال العقلية، وهي صادرة من القلب، لا تنفك تصاحبها المقاصد الإيمانية، ولها في هذه المصاحبة من الأسباب ما يجعلها تُحصّل السداد المطلوب؛ فإذن العقلانية الإيمانية كفيلة بأن تقي الحداثة آفة الاستغراق في الفكر الآلي الضيق - أو قل تقيها ما نسميه «**آفة الأداتية**» - وترتقي بها إلى أفق فكر عقلاني أوسع.

كما أن الحداثة الغربية اختزلت مفهوم «الفصل» في التفريق بين بنيات الأشياء بما يجعل هذه الأشياء أشبه بجواهر أو ماهيات قائمة بذاتها، بينما نجد من الفصول ما يتعلق بوظائف الأشياء، لا بِبُناها، بحيث يجوز أن تتقلب الوظائف المختلفة على البنية الواحدة كما يجوز أن تقوم البُنى المختلفة بالوظيفة

الواحدة، وبذلك يَثبت للأشياء وصفُ الاتصال.

ولا يمكن حفظ هذا الاتصال إلا باللجوء إلى القيمة الإسلامية التي تسمَّى «**التكامل**»؛ ذلك أن مجالات الحياة في الإسلام يأخذ بعضها بأسباب بعض، متبادلة التأثر والتأثير، بل إن بعضها يُكمِّل بعضا، متداركا نقصَه ودافعا عنه خَلله؛ والشاهد على ذلك أن هذا الدين لا يكتفي بأن يصل بين الجوانب الدنيوية لحياة الإنسان، بل إنه يصل هذه الجوانب نفسها بجوانب أُخروية، بحيث لا يتحقق التكامل بين أشياء هذا العالم فحسب، بل يتحقق أيضا بين هذا العالم المرئي وعوالم غير مرئية لا يمكن أن تَطرقها أداة الفصل؛ وعلى هذا، فإن النقد التكاملي هو الكفيل بأن يقي الحداثة آفة الاستغراق في التفصيل البنيوي - أو قل تقيها ما نسميه «**آفة التجزيئية**» - ويرقى بها إلى الجمع بين الفصول، حفظا لوحدة الحياة الإنسانية.

وأخيرا ذكرنا أن مبدأ الشمول يوجب تحصيل التأثير في جميع المجالات كما يوجب تحصيل التأثير في جميع المجتمعات؛ إلا أن الحداثة الغربية قَصَرت مفهوم «التأثير في مجالات الحياة» على التأثير المادي وحده، فيكون شمولها لهذه المجالات عبارة عن تعميم الصبغة المادية على مجموع الأشياء؛ في حين أن بعضا من هذه المجالات تتداخل فيه العناصر المادية والمعنوية، بحيث يُفضي إخضاعها للتأثير المادي إلى الإخلال بتوازنها، بل يؤدي

إلى فساد مكوِّناتها.

وواضح أن القيمة الإسلامية التي يمكن أن تحفظ هذه المجالات الحياتية من الاختلال إنما هي «الروحانية»؛ فالروحانية ليست ألطف القيم وأشفها فقط، بل إن في كل قيمةٍ قيمةٍ نصيبا منها، حيث إنها تشبه البؤرة التي تنبعث منه كل القيم التي يرتقي بها الإنسان في مراتب الكمال؛ وإذا خالطت الروحانيةُ الأشياءَ المادية، بثت فيها القوة التي تجعلها تتجاوز ماديتها، وإلا فلا أقل من أن تدفع عنها غُلَواءها وتخفّف من كثافتها، ذلك أن هذه الماديات تصير وسائل خادمة لقيم أسمى وساعية لتحقيق مقاصد أرقى، مرتقية عن رتبتها إلى رتبة أشرف منها تقيها الحط من الإنسانية.

كما أن الحداثة الغربية قَصَرت مفهوم «**التأثير في المجتمعات**» على التأثير الفرداني وحده، جاعلة من تحصيل مصالح الفرد غاية كل تجمُّع إنساني، حتى إنها طابقت بين مفهوم «الفرد» ومفهوم «الإنسان» وساوت بين مفهوم «المجتمع العالمي» الذي يقضي باشتراك الجميع في تحمُّل مسؤولية بنائه ومفهوم «مجتمع الأفراد» الذي ينكفئ فيه كل واحد على قضاء أغراضه وتحقيق سعادته الخاصة؛ وعلى هذا، يكون شمول الحداثة الغربية للمجتمعات عبارة عن تعميم الصبغة الفردانية على مجموع البشرية.

ولا يخفى أن القيمة الإسلامية التي تَقدِر على دفع الفردانية

هي «الرحمة»؛ ذلك أن الرحمة هي المظهر الذي تتجلى به عناية الفرد بغيره قدر عنايته بنفسه، لا لكون هذا الغير به حاجة أكثر من حاجته أو لأن ضررا لحقه من دونه، بل لأن إنسانيته لا تتم إلا بأن يكون مع الغير بوجدانه، وأن يوصّل المنافع إليه كما يوصِّلها إلى نفسه؛ وليس هذا فحسب، بل إن الرحمة تنعكس على صاحبها، فتجعل رحمته لغيره رحمة لنفسه كما لو أن هذا الغير هو الذي بادره بهذه الرحمة، بحيث يصير الراحم مرحوما والمرحوم راحما.

وبناء على ما تقدم، يتضح أن القيم الإسلامية تقي من الآفات التي وقعت فيها الحداثة الغربية، والتي هي: «النسبية» و«الانفصالية» و«التجزيئية» و«الأداتية» و«المادية» و«الفردانية»؛ ومن ثمَّ، فإن الأخذ بهذه القيم في تحصيل الحداثة يوصّلنا إلى تطبيق لروحها يفضل التطبيق الغربي؛ وعندئذ، يتعين وضع السؤال الآتي: **هل التطبيق الحداثي الذي تدَّعي بعض الدول الإسلامية التوصل إليه يمكن أن يُعتبر تطبيقا إسلاميا لروح الحداثة؟**

الحق أن التطبيق الحداثي لا يكون تطبيقا لروح الحداثة، حتى يستوفي شرطين عامين أساسيين:

أحدهما: **الانبعاث من الداخل**: ينبغي أن يكون هذا التطبيق **تطبيقا داخليا، لا تطبيقا خارجيا**؛ وقد ادعى بعضهم أن الحداثة على ضربين: **حداثة من الداخل**، قاصدا بها الحداثة كما

تحياها الدول الغربية **وحداثة من الخارج**، قاصدا بها الحداثة كما تمارسها الدول غير الغربية؛ لكن هذه الدعوى باطلة[٨]؛ وبيان بطلانها أن حقيقة الحداثة - كما مضى - هي أنها تطبيق مباشر لروح هي عبارة عن المبادئ الثلاثة المذكورة - وهي «مبدأ النقد» و«مبدأ الرشد» و«مبدأ الشمول»؛ وهذا التطبيق المباشر لا يكون إلا حداثة من الداخل؛ أما «الحداثة من الخارج»، فليست حداثة مطلقا، نظرا إلى أنها ليست تطبيقا لهذه الروح ذاتها، وإنما هي **تطبيق للتطبيق الغربي** لهذه الروح، أي تطبيق من الدرجة الثانية، بل إنها تطبيق يرفع التطبيق الغربي إلى رتبة الروح، منقطعا كليا عن الروح الحقيقية للحداثة؛ ومبلغ هذا التطبيق الثاني أن يكون **تقليدا** ضارا، لأن الأصل مفقود كليا.

والثاني: **الالتزام بالاجتهاد**: ينبغي أن يكون هذا التطبيق **تطبيقا مجتهدا، لا تطبيقا مقلدا**؛ فالحداثة لا تُنال إلا بطريق الاجتهاد، بمعنى أنه على الأمة أن تجتهد في تحقيق جميع مبادئها السالفة الذكر؛ فينبغي أن تجتهد في **استقلالها** عن غيرها، بل أن تجتهد في **إبداعها**؛ كما ينبغي أن تجتهد في **استدلالها** على الأشياء، بل أن تجتهد في **الفصل** بين هذه الأشياء؛ وأخيرا ينبغي أن تجتهد في **تعميم** تأثيرها على مختلف المجالات، بل أن تجتهد في **تعميم** مبدعاتها على مختلف الأمم؛ فليس للإبداع وجه واحد

---

(٨) انظر:

Gérard LECLERC : **La mondialisation culturelle**, p. 321-333.

تقف عنده، وإنما وجوه عدة تُخيَّر بينها.

وواضح أن التطبيق الحداثي الذي تعاطت له بعض الدول الإسلامية لا يستوفي هذين الشرطين، فلا هو تطبيق داخلي لروح الحداثة، ولا هو تطبيق اجتهد في تحقيق هذه الروح، وإنما هو **تقليد تطبيق مُعيّن لهذه الروح توصَّل إليه الآخر**، وهو الغرب[٩]، **أي تطبيق من الدرجة الثانية**. والحال أن كل دولة إما **أن تنشئ حداثتها الداخلية أو لا حداثة لها**؛ فإذن لا حداثة لهذه الدول الإسلامية، ناهيك من أن تكون لها حداثة إسلامية.

وهنا يحق للمرء أن يضع السؤال التالي، وهو: **هل إذا انتفت الحداثة عن الدول الإسلامية كأنظمة حكم، تنتفي كذلك عن المجتمعات والشعوب التي تعيش في ظل هذه الأنظمة؟**

٣. مقاومة الشعب وحداثة الإسلام

أجيب عن السؤال المطروح بالنفي، وأورد هذا النفي في صورة

---

(٩) كما أن تطبيق الحداثة، بموجب النتيجة الثانية، يتفاوت مع روحها، فكذلك تطبيق تطبيقها يتفاوت مع هذا التطبيق الأول؛ والتفاوت في هذين المستويين على نوعين: تفاوت مقبول يجعل تطبيق الشيء قريبا من أصله؛ وتفاوت مردود ينأى بهذا التطبيق عن أصله؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون الحداثة المقلَّدة واقعة في تفاوتٍ مركبٍ مردود، حيث إنها عبارة عن تفاوت التفاوت الذي ليس له إلى الأصل ــ أي روح الحداثة ــ من سبيل؛ وعلى هذا، فإن الانحرافات عن روح الحداثة تصير في الحداثة المقلَّدة أشد وأضر منها في الواقع الحداثي الغربي؛ وإذا كان حداثيو الغرب حريصين على أن يقوّموا الاعوجاج الذي وقع في مسار الحداثة، فحري بالحداثيين المقلّدين أن يكونوا أشد حرصا منهم على هذا التقويم، نظرا إلى أن اعوجاج مسار الحداثة المقلَّدة أشد سوءا.

دعوى، وهي:

❖ **أن الشعوب الإسلامية قد تكون حداثية ولو أن الدول التي تُدبّر شؤونها ليست حداثية.**

وأحتاج أن أقيم الدليل على هذا الدعوى، فأقول إن الحداثة الإسلامية ينبغي أن لا تكتفي باستيفاء الشرطين العامّين السابقين، أي «الانبعاث من الداخل» و«الالتزام بالاجتهاد»، بل يجب أن تتعداهما إلى استيفاء شرطين خاصين مكمّلين لهما:

أحدهما، **الانبعاث من القاعدة الشعبية**، ينبغي أن تكون هذه الحداثة حداثة صاعدة من القاعدة التي تمثلها الشعوب وليست نازلة من القمة التي تمثلها الأنظمة؛ فلا أحد ينكر أن هناك تفاوتا صريحا بين مصالح القمة الحاكمة ومصالح القاعدة الشعبية في عموم الدول الإسلامية، مما يجعل المطلب الحداثي للقاعدة لا يتفق مع المطلب الحداثي للقمة؛ وقد سبق أن بيّنا كيف أن حداثة القمة ـ أو حداثة الأنظمة الحاكمة ـ هي كَلا حداثة، لأنها حداثة مقلدة؛ فيلزم أن الحداثة التي تنشدها القاعدة ـ أو الشعوب الإسلامية ـ هي حداثة حقيقة، لأنها ليست حداثة مبنية على التقليد؛ كما أنه لا خلاف في أن هناك تلازما بين مقتضى «القاعدة» ومقتضى «الداخل»، إذ أن أحدهما يتحدد بالآخر، مما يجعل الحداثة التي تباشرها القاعدة الشعبية حداثة نابعة من الداخل؛ وقد سبق أن بيَّنا كيف أنه لا حداثة إلا من الداخل، فيلزم أن حداثة القاعدة الشعبية حداثة

حقيقية، لأنها ليست حداثة مستمدة من الخارج.

والثاني: **الالتزام بالاستئناف**؛ ينبغي أن تكون الحداثة الإسلامية، لا حداثة ابتداء، قاطعةً صلتها بتاريخ الأمة كما تريد لها أنظمة الحكم بتقليدها لحداثة الآخرين، وإنما حداثة استئناف، مع العلم بأن هذا التاريخ عرف حضارة سابقة؛ ولا استئناف بغير أن تُقطع أسباب المغلوبية والمظلومية التي أبقت الأمة في حال التخلف التاريخي، بحيث يقف الغالبُ عند حدّه ويَكفّ الظالم عن ظلمه؛ ولا يتأتى قطع هذه الأسباب القاهرة والجائرة إلا إذا انبعثت في مجموع الأمة روح انتفاضية شاملة تبتكر المقاصد والوسائل القادرة على إحداث التغيير الذي يصل الأمة بقوة دفعها الحضاري الأول.

وبناء على هذين الشرطين الخاصين: «الانبعاث من القاعدة» و«الالتزام بالاستئناف»، يتبين أن الحداثة الإسلامية لا يمكن أن ينهض بها إلا عموم الشعب، مستعملا في ذلك الوسيلة التي هي وحدها تقدر على أن تدفع عنه القهر والظلم، وما هذه الوسيلة إلا المقاومة الشاملة. أو قل إن **الحداثة الإسلامية لا تكون إلا حداثةَ مقاوَمةٍ شاملة!** فحيثما وُجدت المقاومة في بلدان العالم الإسلامي، فثمة ممارسة حداثية على قَدرها، أي ثمة معالم لتطبيق روح الحداثة من غير واسطة، بحيث قد تتفاوت هذه الممارسة من مقاومة إلى أخرى؛ فالمقاومات الإسلامية ولو أنها كلها تُسهم في المشروع الحداثي للأمة، فإن أقدارها منه

مختلفة؛ فقَدْر «المقاومة الأفغانية» من هذا المشروع غير قدْر «المقاومة الفلسطينية»، وقدْر «المقاومة الشيشانية» منه غير قدْر «المقاومة العراقية»، وهكذا.

وحتى نوضّح كيف أن المقاومة الإسلامية تُطبّق روح الحداثة التي تتكون من القيم الست، وهي: «الاستقلال الراشد» والإبداع الراشد» و«الاستدلال النقدي» و«الفصل النقدي» و«التأثير الشامل في الحياة» و «التأثير الشامل في العالم»، ونوضّح أيضا كيف أن هذا التطبيق يفضل التطبيق الغربي لهذه الروح، ننظر في واحد من أفضل الأمثلة على هذه المقاومة، وهو «المقاومة الإسلامية في لبنان»، ممثلةً في حرب تموز الأخيرة التي خاضها حزب الله ضد المعتدين الإسرائيليين[١٠].

فقد أشرنا إلى أن الاستقلال الحقيقي لا يَحصُل بقطع الصلة بالدين، وإنما بالإخلاص في الأعمال؛ والمقاومة الإسلامية مع حزب الله، منذ أن بدأت المعركة، عمدت إلى نسبة رجالها وتصرفاتها ومكاسبها إلى الله، فالمقاومون هم رجال الله والتصرفات هي أقدار الله والنصر هو نصر من الله؛ وليست هذه النسبة من باب استغلال الدين في الأمور السياسية ولا هي من باب إضفاء القداسة على القرارات الإنسانية، وإنما من باب التحقق بمقام العبودية لله، علما بأنه لا إخلاص فوق هذا المقام؛

---

(١٠) حرب ١٣ تموز ٢٠٠٦ التي دامت ٣٣ يوما.

ولا أدل على ذلك من شعورهم بعظيم الاضطرار إليه، عزَّ وجلّ، ساعة بساعة، حتى لحظة إيقاف إطلاق النار، لاسيّما وقد تسارع إليهم الاستكار، لا من أعدائهم وخصومهم، وإنما من إخوانهم في الدين، وتَرادف عليهم اللوم من بني جلدتهم أنفسهم، فكان فرارهم إليه سبحانه، متحرّرين من كل تعلُّقٍ بسواه، ومستجمعين كُلّية قلوبهم عليه وحده، ومؤمّلين استجابته ومدده، مصداقا لقوله، جل وعلا، ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾.

وأشرنا أيضا إلى أن الإبداع الحقيقي لا يَحصل بقطع الصلة بالتراث، وإنما بطلب الكمال؛ والمقاومة الإسلامية في لبنان، مع أنها فوجئت بهول العدوان وهمجيته، سرعان ما استوعبت طلائعه المدمرة واستعادت المبادرة القتالية، واضعةً في الحسبان أن المواجهة قد تطول، ومجدِّدة حساباتها وتوقعاتها، ومُطوّرة خططها وعملياتها على أساس هذا المعطى، فبادلتْ المفاجأةَ بأشد منها، مصعّدة أطوارها، كلُّ مفاجأة من دونها أخرى أنكى بالعدو من سابقتها؛ وما هذه القدرة الفائقة على استيعاب الصدمة واستعادة القوة إلا لأنها عرفت كيف تجدّد صلتها بتراثها الإسلامي، وتستثمر، على أحسن وجه، ذاكرتها الروحية الثرية التي حفظت أسمى التضحيات وأزكى الاستشهادات، متمثلةً في أئمة هادين وقدوات ربانيين.

وذكرنا أن الاستدلال الحقيقي لا يُتوصَّل إليه بالتمسك بالحساب العقلي الآلي، وإنما بتكييف هذا الحساب بالإيمان؛

والمقاومة الإسلامية مع حزب الله لم تكتف بتحصيل ما تستوجبه عقلانية الوسائل، كفنون التدريب العسكري وأدوات التحصين والآليات المتنوعة والتقنيات الحديثة والأسلحة الجديدة، بل حرَصت على أن تكون هذه العقلانية مسنودة وموجَّهة بعقلانية قيمية غير آلية، وهي عقلانية المقاصد؛ وهل في المقاصد أرجح من المقصد الصريح الذي سخّرت له المقاومة هذه الوسائلَ كلَّها، ألا وهو الدفاع عن الأمة! فهذه المقاومة أكبر من أن تَحصُر نفسها في تثبيت موقع سياسي متداعٍ أو اكتساح أصوات ناخبين متقلبين أو الدخول في لعبة المصالح الضيقة أو تعاطي الحسابات الصغيرة ولو أنها تأبى ظلم ذوي القربى ونكران الجميل وتزييف الحق؛ فهيهات أن يقبل مِثْلها، وهي التي أُشربت قلوب أصحابها إيمانا، بما دون التعامل الصادق مع الله! أليس هو الذي يضمن أن تكون اختياراتها وتصرفاتها في صالح الأمة، بل في صالح البشرية جمعاء!

وذكرنا كذلك أن الفصل الحقيقي لا يُتوصَّل إليه بترسيخ التفريق بين الأشياء، وإنما بإقامة التكامل بينها؛ فمعلوم أن المقاومين الإسلاميين لا يحترفون المقاومة المسلحة، حتى يختصوا بالانتساب إليها، بل هم يتقلبون بين أشكال متعددة من المقاومة؛ ليس هذا فحسب، بل إنهم يتقلبون بين أشكال المقاومة وأعمال أخرى مختلفة، معاشية وعبادية، حتى إن الأجنبي الصديق تأخذه الحيرة في أمر هؤلاء المقاومين، فما بالك بالعدو اللدود! وما ذاك إلا لأن الوصف السلوكي الثابت

الذي ينبغي أن يفصلهم عن باقي الناس، مهنةً كان أو سيرة، لا وجود له؛ فقد اختاروا، عن بصيرة، بأن تكون أوصاف الواحد منهم متعددة، لإيمانهم بأن هذه الأوصاف، على تقلبها على الذات، يُكمّل بعضها بعضا ويؤثر بعضها في بعض، تثبيتا لهذه الذات وتوسيعا لقدراتها.

وأوردنا أن التأثير الشامل في مجالات الحياة لا يصلُح بالاستغراق في المادية، وإنما بالاستناد إلى الروحانية؛ والمقاومة الإسلامية في لبنان، لما كانت متعددة الجوانب ومتقلبة الأدوار، أمكنها أن تتحرك في مختلف المجالات بروحانية عزَّ نظيرها، ناقلة إلى كل مجال منها أسباب الانبعاث من جديد، حتى إنها مهدت لولادة إنسان جديد؛ وميزة هذا الإنسان الجديد أن قِيمه ومُثله جامعة لا تتعلق بمجال من الحياة دون مجال، ولا بمستوى من السلوك دون مستوى؛ أضف إلى ذلك أن أنوار هذه القيم والمُثل المنبعثة من أفعاله وأقواله تسبق إلى قلوب الآخرين، نافذة في وجدانهم من حيث لا يشعرون، ومذكرة إياهم بالحاجة إلى تجديد إيمانهم وتزكية أنفسهم كأنما هذا الإنسان الجديد اختير، من دون سواه، ليكون قدوة هذه المرحلة من تاريخ الأمة في مكافحتها للظلم والعدوان.

كما أوردنا أن التأثير الشامل في المجتمعات لا يصلُح بالاستغراق في الفردانية، وإنما بالاستناد إلى الرحمة؛ والمقاومة الإسلامية مع حزب الله، وهي تُضحي بالنفس والنفيس، أحيت

روح التراحم والتعاطف في الناس، فجعلتها تسري في المجتمع اللبناني كافة، بل تنتقل إلى غيره من المجتمعات، بل، وهي تُنازل العدو في الميدان، لم تقطع أسباب الرحمة معه، فلم تقتل من المدنيين الأبرياء ما قتل ولم تتقصد قتلهم كما تقصَّد؛ ألا ترى كيف أنها لم تستهدف المجمَّعات السَّكنية أو المعامل الكيماوية كما استهدفها العدو! وما كادت أن تضع الحرب أوزارها، حتى دخل المقاومون في ملحمة جديدة، هي ملحمة **الرحمة الشاملة**، منتصبين للعمل الجماعي بشتى ألوانه، وملتمسين أسباب التضامن بشتى الوسائل[11].

وفي الختام، نُذكّر بالنتائج التي توصَّلنا إليها؛ وهي كالآتي:

أ. أن التهويل الذي أحاط بمفهوم «الحداثة» يمكن دفعه بالتفريق بين واقع الحداثة وروح الحادثة.

ب. أن هذه الروح تتكون من قيم أساسية، كل قيمتين منها تندرج تحت مبدإ مخصوص؛ وهذه القيم هي: «الاستقلال الراشد» «الإبداع الراشد»؛ و«الاستدلال النقدي» و«الفصل

(11) وأمام هذه الأخلاقية النادرة التي تجلت في حداثة المقاومة الإسلامية اللبنانية، مُمثّلة في حزب الله، لا غرابة أن يبادر رئيس حكومة إسرائيل في أول خطاب رسمي يلقيه بعد الحرب إلى التأكيد على أنه التزم في هذه الحرب بشرط الأخلاق، وأن تُسهب وزيرة خارجيتها هي الأخرى في خطابها أمام الجمعية العامة في الكلام عن تمسُّكها بالقيم الأخلاقية؛ فما هذا الحرص منهما على تأكيد تشبتهما بقانون الأخلاق إلا لكي يدفعا عن دولتهما التهمة التي توجَّهت عليها، وهي بلوغ النهاية في انتهاك القيم الأخلاقية؛ إذ بات العالمَ يُدرك، بما لم يكن يدرك من قبل، بأن إسرائيل لا يقل شرها الأخلاقي عن شرها السياسي، نازلة مرتبة البهيمية الصريحة.

النقدي» و«التأثير الشامل في الحياة» و«التأثير الشامل في العالم».

ج. أن الحداثة الغربية هي تطبيق مخصوص للروح عرضت له آفات مختلفة، وهي: «النسبية» و«الانفصالية» «والتجزيئية» و«الأداتية» و«المادية» و«الفردانية».

د. أن التطبيق الإسلامي لهذه الروح يدفع هذه الآفات ويرتقي بالحداثة إلى رتبة لا يُوصّل إليها التطبيق الغربي، وذلك بفضل جملة من القيم الإسلامية الأصيلة، وهي «الإخلاص» و«الكمال» و«الإيمان» و«التكامل» و«الروحانية» و«الرحمة».

هـ. الحداثة الإسلامية لا يمكن أن تنهض بها الدولة من خلال مؤسساتها الرسمية التي لا تنفك تُقلّد المؤسسات الغربية، وإنما ينهض بها المجتمع من خلال مؤسساته الشعبية التي تتفتق فيها الطاقة الإبداعية.

و. أن أجلى مظهر لإبداعات الجمهور المسلم التي تتحقق بها الحداثة إسلامية هو المقاومة الشاملة للقهر الخارجي والظلم الداخلي.

ز. أن النموذج الإسلامي في المقاومة، متمثلا في حرب ١٢ تموز ٢٠٠٦، أدخل الأمة في طور فاصل من أطوار الحداثة الإسلامية التي ابتدأت يوم أن قررت الأمة أن تتولى

أمرها بنفسها، متصدية، بكل ما أوتيت من وسائل، لاحتلال المستعمرين وطغيان المستبدين.

المراجع

طه، عبد الرحمن: [٢٠٠٠]، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [٢٠٠٢]، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [٢٠٠٥]، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [٢٠٠٦]، روح الحداثة، مساهمة في تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت.

BECK, Ulrich: [2001], **La société du risque, sur la voie d'une autre modernité** Alto Aubier, Paris, 2001.

CANTO-SPERBER,M.: [1996], **Dictionnaire**

d'éthique et de philosophie morale, Presses universitaires de France, Paris.

COMELIAU, Christian :[2000], **Les impasses de la modernité, critique de la marchandisation du monde**, Editions du Seuil, Paris.

DOMENACH,J-M : [1986], **Approches de la modernité**, Ecole polytechnique, Paris.

GERARD, Alain B.L. : [1998], **Le cadre d'une nouvelle éthique, Ethique et modernité 1**, Editions Erès, Ramonville Saint-Agne.

GERARD, Alain B.L. : [1998], **La bataille des éthiques, Ethique et modernité 3**, Editions Erès, Ramonville Saint-Agne.

GERARD, Alain B.L. : [1999], **Athéisme et religion, Ethique et modernité 4,**

Editions Erès, Ramonville Saint-Agne.

GIDDENS, Anthony : [1994], **Les conséquences de la modernité**, L'Harmattan, Paris.

GIDDENS, Anthony and PIERSON, Christopher:

[1998], **Conversations with Anthony GIDDENS,** Polity Press, Cambridge.

HABERMAS, Jürgen : [1998], **Le discours philosophique de la modernité**, Gallimard Paris.

HÖFFE, Otfried :[1998],**Le prix moral de la modernité**, L' Harmattan, Paris, 2001.

HORKHEIMER, Max et ADORNO, Théodor W. :

[1974], **La dialectique de la raison**, Gallimard, Paris.

KANT,Immanuel : [1991], **Qu'est-ce que les**

Lumières, Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne.

LARMORE, Charles : [1993], **Modernité et morale**, Presses universitaires de France, Paris.

LASCH, Cristopher :[2000],**La culture du narcissisme**, traduction de LANDA M., Editions Climats, Castelnau-le-Lez.

LEFEBVRE, Henri : [1998], **Introduction à la modernité**, Editions de Minuit, Paris.

LIPOVETSKY, Gilles [1992], **Le crépuscule du devoir**, Editions Gallimard, Paris.

NOHRA, Fouad : [2004], **L'éducation morale au-delà de la citoyenneté,** l'Harmattan, Paris.

NOUSS, Alexis : [1995], **La modernité**, Presses universitaires de France, Que sais-je ? Paris.

RAWLS, John, [1993], **Libéralisme politique,** trad. C. AUDARD, Presses universitaires de France, Paris.

TAYLOR, Charles :[1994], **Le malaise de la modernité**, Les Editions du cerf, Paris.

WEBER, MAX: [1964], **L'ethique protestante et l'esprit du capitalisme**, Librairie Plon, Paris.

المقاومة الإسلامية

والتجديد التكاملي للوعي الديني

المقاومة الاسلامية
والتجديد التكاملي للوعي الديني

إذا ما استقرينا الأسباب التي أدت إلى انتصار المقاومة بقيادة حزب الله، وقفنا على حقيقة أساسية، وهي: «أن الوعي الديني الذي حصّلته هذه المقاومة يملك خصوصية تضمن لها الانتصار في معاركها»؛ ومن أجل البرهان على هذه الحقيقة، أبدأ بوضع تعريف عام للمقاومة الإسلامية، منطلقا فيه من التداول اللغوي العربي، ثم أبني عليه دعوى خاصة بالمقاومة التي يقودها حزب الله؛ وقصدي هاهنا هو أن أقيم الدليل على هذه الدعوى.

معلوم أن التداول العربي في نطاق «المقاومة» يُبيح لنا الجمع بين معان أربعة أساسية هي: «القوم» و «القيام» و «القيمة» و«القَوْمة»؛ ذلك أن المقاومة ينهض بها قوم مخصوصون، وأن هؤلاء القوم يقومون بدفع شر قائم بين أظهرهم، ويتوسلون في ذلك بقيم مُثلى، عاملين على تحقيق قومة مخصوصة، فتكون القَومة عبارة عن نهوض بالقيم؛ ومن هنا، فالمقاوم، عموما، يتولى تجديد الوعي بالقيم؛ والمقاوم الإسلامي، خصوصا، يتولى

تجديد الوعي بالقيم الدينية التي يدعو إليها الإسلام؛ وانطلاقا من هذه المعاني التداولية، يمكن وضع التعريف التالي للمقاومة الإسلامية على وجه العموم:

❖ إن المقاومة الإسلامية هي قيام طائفة من المسلمين بدفع الشرور التي ابتُلِي بها الناس في الزمن القائم، مجدّدة الوعي بالقيم الإنسانية التي اكتملت مع الدين القَيِّم[1].

واضح أن هذا التعريف يُبرز قوة الصلة الموجودة بين الفعل المقاوم وبين ظهور القيم؛ والمراد أن الفعل المقاوم باعث للقيم، فإن ماتت أحياها، وإن عُدِمت أوجدها، وإن ضعُفت قوَّاها، وإن فسُدت أصلحها، كما أن هذا التعريف يجعل الإسلام دينَ الاستقامة والقيام على الحق، أي دين التمسك بأفضل القِيَم، حيث إن القيم الإنسانية تبلغ فيه كمالها.

وبناء على هذا التعريف العام، يمكن صوغ الدعوى الخاصة الآتية:

❖ إن المقاومة الإسلامية بقيادة حزب الله هي أقدر مشاريع التجديد الديني الحديثة قياما بتجليات الإسلام المختلفة، بحيث تُمَكّن الأمةَ من قومة متكاملة تَدخل بها عهد الانتصار على قوى الظلم والشر[2].

---

[1] أستوحي، في وضع هذا التعريف العام، مضمون الحديث الصحيح الذي ورد بروايات مختلفة، منها: «لا تزال طائفة من أمتي قائمين على الحقّ لا يضرهم من خالفهم، حتى يأتي أمر الله، وهم على ذلك».

[2] هناك من رجال الصحوة من جعل من مفهوم «القومة» مصطلحا محوريا في فكره يلخّص مشروعه =

قبل الاشتغال بإثبات هذه الدعوى، تدعو الحاجة إلى بيان مفهومين وردا فيها، وهما: «التجلي» و «التكامل».

«التجلي» هو غير «الصفة»؛ يختلف «التجلي» عن «الصفة» من وجهين: أحدهما، **الاستلزام**[٣]؛ إذا كانت الصفة هي الحالة التي تقوم بالشيء، لَزم منها غيرُها أم لم يلزم، فإن التجلي هو الحالة التي يظهر بها الشيء، وقد لزمت منها حالاتُه الأخرى غير المتجلية؛ فقولنا: «الإسلام تجلَّى بالعادلية» غيرُ قولنا: «الإسلام عادل»؛ فالقول الثاني يفيد بأن العدل حالة يكون عليها الإسلام، دون أن يتعرض لسواها، في حين أن القول الأول يفيد بأن عدل الإسلام يستلزم تكريمه للإنسان وتحريمه للزنا ورحمته بالكائنات كلها وغيرها من الأحوال؛ لذلك، صح

- السياسي بكامله (عبد السلام ياسين)؛ بيد أن استعمالي لهذا المفهوم في كتابي: «**الحق العربي في الاختلاف العربي**»، اضطرتني إليه الصلة الاشتقاقية الموجودة بينه وبين «المقاومة»، على عادتي في تأثيل المصطلحات، جاعلا معناه مرتبطا أساسا بمعنى «القيمة»، فيكون حدُّه عندي هو "**النهضة بواسطة الوعي بالقيم**"؛ ولعلي أكون في الكتاب المذكور أول من لفت الانتباه إلى حاجة العرب والمسلمين إلى وضع "فلسفة المقاومة"، وذلك في أحد فصوله التي كنت قد ألقيته كمحاضرة، مدةً غير قصيرة، قبل ضمِّه إلى هذا الكتاب الذي صدرت طبعته الأولى سنة ٢٠٠٢؛ ولا يزيد استعمالي لمصطلح «القوْمة» هنا عن سابقه إلا بإضافة صفة «الدين» عموما، أو صفة «الإسلام» خصوصا، فيكون تعريفه هنا هو «**النهضة بواسطة الوعي بالقيم الدينية**» أو «**النهضة بواسطة الوعي بالقيم الإسلامية**»، أو اختصارا «**تجديد الوعي بالقيم الإسلامية**»؛ أضف إلى ذلك أن هناك قولا مأثورا منسوبا إلى معاذ بن جبل، مخاطبا أبا موسى الأشعري، يَرِد فيه هذا اللفظ، وهو: «أما أنا فأحتسب نومتي كما أحتسب **قومتي**»، مما يدل على أن معناه يتفق مع تعريفي للقومة في دلالته على القيام للعبادات والصالحات كما يتفق مع مفهوم «الصحوة» في مضادته لمفهوم «النومة».

[٣] الاستلزام هنا ليس لزوما منطقيا صوريا، وإنما لزوما تداوليا مضمونيا، بمعنى أن القيم التي يتداولها القوم-

أن يَنزل «التجلي» منزلة «الاسم»، فيقال «تجليات الشيء» أو «أسماء الشيء»؛ فاسم «العادل»، بالنسبة للمثال السابق، لا يَدُل على مجرد كون الإسلام يتصف بالعدل، بل يدُلّ على ذات الإسلام نفسها، وقد ظهرت بالعدل؛ والوجه الثاني: **التاريخية**، إذا كانت الصفة هي الحالة التي يكون عليها الشيء، سواء أقامت في الزمان أم لم تَقُم، فإن التجلي هو الحالة التي يظهر بها الشيء في زمن معين؛ فإذا قيل: «تجليات الإسلام»، فالمقصود إذن هو الحالات التي تجلّت بها قيم الإسلام في الفترات المختلفة من الزمن الإسلامي الذي بدأ بنزول الرسالة ولا ينتهي إلا بانتهاء العالم.

«التكامل» ضد «التجزيء»: إذا كان التجزيء هو الفصل بين عناصر الشيء بما يجعل بعضها يستقل عن بعض، فإن التكامل، على العكس من ذلك، هو الوصل بين عناصر الشيء بما يجعل اتصالها علامة على كمال هذا الشيء، أي أن **كمال الشيء من تكامله**؛ وينقسم التكامل إلى نوعين اثنين:

- **التكامل الأفقي**، وهو اتصال عناصر الشيء بعضها ببعض، بحيث تكون قوة تعلُّق بعضها ببعض متساوية، سواء زادت هذه القوة أو نقصت.

- من خلال ثقافتهم وتاريخهم هي التي تُحدّد العلاقة بين الملزومات واللوازم كما إذا قلنا بأن التحية تستلزم الرد عليها بتحية أفضل منها أو بأن كون الإنسان مريضا يستلزم عيادته.

التكامل العمودي، وهو اتصال عناصر الشيء بعضها ببعض، بحيث تكون قوة استلزام بعضها لبعض متفاوتة على الوجه الذي يجعل أحدها أقوى استلزاما من الباقي، مقيما بينها ترتيبا معينا.

١. المقاومة الإسلامية والتكامل العمودي لتجليات الإسلام

إذا تمهّد هذا، ظهر أن المطلوب هو بيان كيف أن المقاومة الإسلامية مع حزب الله تحفظ تجليات الإسلام في تكاملها العمودي والأفقي بما لا تحفظها مشاريعُ للتجديد الديني عرفها العالم الإسلامي في القرون الثلاثة الأخيرة[٤]، وهي، على وجه التعيين، «**المشروع الإحيائي**» مع السلفية التقليدية (في النصف الثاني من القرن الثامن عشر)؛ و«**المشروع الإصلاحي**» مع السلفية الحديثة (في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين)؛ وأخيرا، «**المشروع الأصولي**» مع السلفية المعاصرة (في الربع الأخير من القرن

[٤] روى أبو داوود عن أبي هريرة في سننه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها»؛ غير أن هناك من علماء الشيعة من يضعف هذا الحديث، قادحا في سنده من جهة أبي هريرة، مثل مرتضى مطهري في كتابه: «**إحياء الفكر الديني وقيادة الجيل الشاب**»، ص. ١٠-١٤؛ وفي كلامي هنا عن «القرون» التي ظهرت فيها المشاريع التجديدية المذكورة، لا أقصد الإشارة إلى أن الحديث المذكور ينطبق على هذه المشاريع وإن جاز التوسع في معناه بحيث يشمل مثل هذه المشاريع وسواها.

العشرين)، مع العلم بأن الإسلام قد تجلّى في كل واحد من هذه المشاريع بحالة قيمية مخصوصة.

١.١. تجديد الوعي الديني وتجلي «الخاتمية»

لنشرع الآن في توضيح كيف أن المقاومة الإسلامية[*] استطاعت أن تحفظ للحالة القيمية التي تجلى بها الإسلام في فترة المشروع الإحيائي تكاملها العمودي، في حين أن صاحبة هذا المشروع، وهي السلفية التقليدية بريادة الحركة الوهابية، وقعت في تجزيء هذه الحالة القيمية المتجلية.

١.١.١. المشروع السلفي الإحيائي وتجزيء الخاتمية

إذا نحن تأملنا هذا المشروع السلفي الإحيائي، وجدنا أن القيم الدينية التي رام تجديدَ الوعي بها تندرج تحت تَجلٍّ معين من تجليات الإسلام، وهو «الخاتمية»؛ ومقتضى هذا التجلي هو أن الإسلام عبارة عن الحلقة الأخيرة في سلسلة الأديان التي قامت على الوحي الإلهي، متضمّنا كل ما تضمنته هذه الأديان من القيم، ومضيفا إليها أخرى لا تتضمنها، بحيث تتكامل في داخله القيم التي تشترك فيها الأديان المنزلة مع القيم التي يختص بها من دونها والتي لا يُكمِّلها أي دين آخر.

والملاحظ أن القيم التي تهيمن في نطاق الخاتمية، بحيث

---

[*] المقصود بـ «المقاومة الإسلامية» من الآن فصاعدا «المقاومة الإسلامية بقيادة حزب الله».

تكون أشد ظهورا من غيرها، هي، بالذات، **القيم العقدية**، ذلك أن الإسلام جاء خاتما لأطوار القضاء على أشكال الشرك والوثنية، التي توالت عليها الأديان السماوية، داعيا بقوة كل العالمين إلى إخلاص العبادة لله وحده؛ يترتَّب على هذا أن القيمة العقدية التي تستحق أن تتقدم على ما عداها، بحيث تندرج تحتها القيم الإسلامية الأخرى في تكامل عمودي بينها إنما هي «**التوحيد**».

وقد اختصت السلفية الإحيائية، بالذات، بالعمل على تجديد الوعي بهذه القيم العقدية، انطلاقا من مفهوم «التوحيد» بشقيه: «توحيد الألوهية» و «توحيد الربوبية»؛ إذ رامت، أساسا، إحياء العقيدة حيثما اندرست معالمها، فتولَّت محاربة مظاهر الابتداع والانحراف في السلوكيات ومقاومةَ آثار الخرافة والشعوذة في الذهنيات، متشددة في دعوتها إلى الاقتداء بالسلف الصالح فيما كانوا عليه من توحيد خالص وعقيدة صافية؛ لكن يبقى أن نسأل **هل استوفت هذه السلفية التقليدية شرط التكامل العمودي الخاص بتجلي الخاتمية؟**

لئن سلَّمنا بأن السلفية التقليدية قامت بتطهير السلوك التعبدي مما شابه من الانحراف، مُحقّقة نهضة عقدية تُعرَف باسم «الإحياء»، فلا نُسلّم أنها استطاعت أن تُفرِّع على القيم العقدية التي دعت إليها باقي القيم الإسلامية المتعلقة بمجالات الحياة والسلوك الأخرى، بحيث تنشأ عن هذا التفريع وحدة قيمية متكاملة تُحتّم وجودَها خاتميةُ

الإسلام؛ فقد باتت لا تأخذ أحكامها إلا من الأدلة العقدية، وتُلبس كل شيء لباس العقيدة، في عملية تعميمية تجاوزت حدها.

ومن ثَمَّ، كان لا بد أن يؤدي انغلاقها في دائرة العقيدة إلى **انقلاب مقصودها إلى نقيضه**؛ فقد أرادت تخليص العقيدة من شوائب الباطن، فإذا بها تُدخل عليها **شوائب الظاهر**؛ وإيضاح ذلك أن العقيدة أمر باطني محله القلب، لأن متعلقاته غيبية، فنحتاج في تصفيته إلى إعادة تربية الإنسان من الداخل، لكن ما نشاهده في الإحيائية هي أنها حصرت اشتغالها في تربيته من الخارج، مستغرقة في العناية برسوم العبادات وأشكالها، لا بروحها ومعانيها، حتى أضحت المظاهر الخارجية للمتدين هي عنوان سلامة عقيدته، فضلا عن الجمود على ظاهر النصوص؛ وبإيجاز، فقد عامَلت هذه السلفية الأمر الروحي بِحَرْفية - أو شكلية - بالغة تخالف مقتضاه، حتى نزل بساحتها **الجفاف الروحي**. **وهكذا، لم يكن بوسعها أن تبني على القيم العقدية قيما روحية خالصة، لا هيئة لها ولا صورة**؛ وفَقْدُها لأسباب الوصل بين النوعين من القيم أوقعها في تجزيء ما لا يتجزأ من قيم الخاتمية الخاصة بالإسلام.

٢.١.١. المقاومة الإسلامية وتكامل الخاتمية

أما مشروع التجديد الديني المتمثل في المقاومة الإسلامية،

فلا يقع ألبته في هذا الانفصال بين القيم العقدية والقيم الروحية، لأن النص عنده ليس له ظاهر وحسب، بل له باطن أيضا؛ والعقيدة ليس لها صورة فقط، بل لها روح كذلك؛ وما كان للمقاومة أن تحقِّق هذا الوصل بين قيم الإسلام في خاتميته لولا دخولها في عملية تربوية راسخة وشاملة اقتضت تعبُّدا مكثَّفا وتخلّقا متواصلا، مجدّدة، بذلك، الإنسان في كليته، حتى صار إنسانا ربانيا؛ ولا ربانية إلا لمن يحيا من أجل الآجل، لا من أجل العاجل، وفي سبيل الآخرين، لا في سبيل الذات؛ ويعود هذا التجديد الرباني إلى التزام المقاوم بمبدأين اثنين.

المبدأ الأول أسميه «**مبدأ المعية الإلهية**»[٦]، فهناك معيتان اثنتان: «أن يكون الله مع المقاوم» و «أن يكون المقاوم مع الله»؛ أما معية الله للمقاوم، فهي الأخرى على نوعين: «المعية العامة» وهي الواجبة لله بحكم خالقيته ورازقيته؛ و «المعية الخاصة»، وهي التي يخص بها الله عباده الذين حباهم صفات يُحبها ويرضاها كالصدق والإحسان والصبر والتقوى والتوكل والتطهر والركوع والسجود؛ وأما معية المقاوم لله، فهي أنه لا يفتأ يجاهد نفسه ويحملها على التحلي بهذه الصفات المحبوبة لله، حتى يتيقن في سِرِّه بحضوره مع الله في أفعاله؛ وتَشي بهذا الحضور الرباني شدةُ تفاعله مع

[٦] «أردنا أن نكون مع الله لنكون أقوياء بقوة الله، وأن نكون مع الله لنكون صادقين من خلال أن الله يحب الصادقين، ولنكون مع الله لنكون المحسنين المتقين الصامدين الذين لا يهتزون»، محمد حسين فضل الله، **الإمام الخميني، الفقيه والأمة**، ص. ١٦٩.

المعاني في التلاوة والتوسل والدعاء[٧].

المبدأ الثاني أسميه «**مبدأ الاتصال الروحي**»؛ إذا الروح أصبحت القانون الذي تنضبط به سيرة المقاوم الإسلامي، أخذت تمده بصفات واستعدادات تخترق صفاته وقدراته التي يضبطها قانون المادة وحده؛ فيضحَى البعيد عنده قريبا، والغائب حاضرا، والغريب مألوفا، بل يضحى المحال ممكنا؛ إذ المقاوم الإسلامي يستطيع، وهو باق بجسمه في هذا العالم، أن يرتحل بروحه، وقد رقَّت وشفَّت، إلى عوالم أخرى، فيدرك عالم الغيب إدراكه لعالم الشهادة، ويرى عالم الآخرة قريبا منه قرب عالم الدنيا، ويشهد عالم الشهداء شهوده عالم الأحياء؛ **فهو الإنسان المتصل بحق؛ إذ اتصاله مزدوج: اتصال أفقي**، إذ يمتد في الماضي والمستقبل، حتى كأن الزمان يُجمع له، ويمتد في الهنا والهناك، حتى كأن المكان يُطوى له؛ ويَشي بهذا الامتداد المزدوج زهدُه في الآن والأين؛ **واتصال عمودي**، إذ يَعرج بروحه إلى الآفاق العليا، مُلقيا سمعه إلى من جادوا قبله بأرواحهم، إذ يحدثونه بما وجدوا وما أدركوا، فيطيب الأنس بهم ويشتد شوقا إليهم.

وهكذا، فإن تحقُّق المقاوم الإسلامي بمبدأي «المعية الإلهية» و«الاتصال الروحي» يضفي على عقيدته دلالات جديدة

---

[٧] يقول نصر الله في أول خطاب له في حرب يوليو/تموز: «لم نراهن في يوم من الأيام عليكم [أي الذين وصفوا أسر الجنديين من العدو بكونه مغامرة غير محسوبة]، **راهنا على الله وعلى شعبنا وعلى قلوبنا وعلى سواعدنا وأبنائنا**، ونحن اليوم نقوم بنفس الرهان، والنصر آت آت إن شاء الله"، **يوميات الحرب الإسرائيلية على لبنان** ٢٠٠٦، ص. ٢٣٦.

ترقى بالعبادات التي يؤديها، وتُوسِّع نطاق تأثيرها في أعماله الأخرى؛ ذلك أن قيمه العقدية تغدو مرتبطة بقيم روحية تمدها بقوة خاصة؛ وبفضل هذه القوة الروحية، تصبح قادرة على أن تستلزم القيمَ الإسلامية الأخرى؛ ومتى تحقَّق للقيم العقدية هذا الاستلزام القيمي، استوفت شرط التكامل العمودي الخاص بالتجلي الأول للإسلام، أي الخاتمية؛ وتحصيل المقاوم الإسلامي لتكامل الخاتمية **يُجدِّد وعيه الديني**؛ ويتخذ هذا التجديد على مستوى الخاتمية صورة معيَّنة، وهي **«تجديد صلة المقاوم بالله»**، ذلك لأنه يتحقق **بالإخلاص في توحيده**، علما بأن التوحيد هو رأس القيم العقدية.

٢.١. تجديد الوعي الديني وتجلي «العالمية»

ننتقل الآن إلى توضيح كيف أن المقاومة الإسلامية استطاعت أن تحفظ للحالة القيمية التي تجلى بها الإسلام في فترة المشروع الإصلاحي تكاملها العمودي، في حين أن صاحبة هذا المشروع، وهي السلفية الحديثة بريادة الحركة الإصلاحية، وقعت في تجزيء هذه الحالة القيمية الثانية المتجلية.

١.٢.١. المشروع السلفي الإصلاحي وتجزيء العالمية

إذا نحن نظرنا مليا في المشروع السلفي الإصلاحي، تبيَّنا أن القيم الدينية التي رام تجديدَ الوعي بها تندرج تحت تَجلٍّ آخَر من تجلّيات الإسلام، وهو **«العالمية»**؛ ومقتضى هذا التجلي الثاني هو أن القيم التي يتضمّنها الإسلام لا تختص بقوم دون

آخرين، مهما اختلفت اعتقاداتهم ولغاتهم وأجناسهم وعاداتهم، ولا تختص بزمان دون آخر، مهما تقلبت أطوار الزمن وامتدت في المستقبل البعيد، ولا بمكان دون آخر، مهما تغيرت أحوال المكان وامتدت إلى عوالم أخرى قد يرتادها الإنسان؛ وليس هذا فقط، بل إن الإسلام يستوعب كل القيم الإيجابية التي تتوصل إليها الحضارات الإنسانية بما فيها الحضارة الغربية الحديثة كما لو كانت موجودة فيه بالقوة، وإلا فلا أقل من أنه يقدر على التكيف معها، حتى تكاد تشكل جزءا متكاملا مع أجزائه القيمية الأخرى.

والملاحظ أن القيم التي تهيمن في نطاق العالمية، بحيث تكون أشد ظهورا من غيرها، هي، على التعيين، **القيم الفكرية**؛ ذلك أن القرآن ما انفك يحثُّ الإنسان على النظر في الآفاق والتفكر في العواقب والتذكر في الابتلاءات وتدبُّر الآيات والاعتبار بسير الأمم، حتى جعل النظر نظرين والسمع سمعين، أحدهما انطباع حسي مجرد والثاني إدراك معنوي يقوم على التأمل[٨]؛ يترتَّب على هذا أن القيمة الفكرية التي تستحق أن تتقدم على ما عداها، بحيث تندرج تحتها القيم الإسلامية الأخرى في تكامل عمودي

---

[٨] الآيات القرآنية في هذا الباب كثيرة، نخص بالذكر منها: «**وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَ يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ**» (سورة الأعراف، ١٧٩)؛ «**وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لاَ يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لاَ يُبْصِرُونَ** » (سورة الأعراف، ١٩٨)؛ «**وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لاَ يَعْقِلُونَ (٤٢) وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لاَ يُبْصِرُونَ**» (سورة يونس، ٤١-٤٢)

بينها إنما هي «**العقل**».

وقد اختصت السلفية الإصلاحية، بالذات، بتجديد الوعي بالقيم الفكرية؛ فقد اجتهدت بالأساس في وضع المبادئ النظرية ورسم المعالم الضرورية لإخراج الأمة من حال التخلف الحضاري، سواء من جهة تحصيل أسباب المعرفة العلمية أومن جهة بناء الدولة الحديثة أو من جهة التفاعل مع الأنساق الفكرية الأجنبية، ناقلة إلى الأمة أسبابا عصرية تنهض بقيمها الفكرية؛ لكن يبقى أن نسأل **هل استوفت هذه السلفية الحديثة شرط التكامل العمودي الخاص بتجلي العالمية؟**

لئن سلَّمنا بأن السلفية الحديثة عَمِلت على فتح الموروث الإسلامي على الأفكار الحديثة في مجال العلم والحكم، قائمة بنهضة فكرية تُعرف باسم «الإصلاح»، فلا نُسلّم أنها استطاعت أن تربط بين هذه القيم الفكرية وبين باقي القيم الإسلامية، بحيث تُنشئ من هذا الربط وحدة قيمية متكاملة تُحتّم وجودَها عالمية الإسلام؛ والسبب في ذلك أنها، على الرغم من انطلاقها من العقيدة الإسلامية، توسلت، في إقامة هذا الربط بين القيم الإسلامية، بتصوّرين لا يمكن أن يؤديا إليه:

أحدهما: **تصورُها لوظيفة العقل**؛ فقد كان هذا التصور هو عين التصور الذي وضعته جماعة الأنواريين في الغرب والذي يجعل العقل قوة إدراكية مجردة مستقلة عن غيرها ومستغنية بنفسها، أي قوة حاكمة على غيرها بإطلاق، لا

محكوما عليها؛ ونحن نعلم أن العقيدة الإسلامية تُقيِّد العقل على المستوى التجريدي، حتى لا يتعدى طوره، ولكنها توسّع نطاقه من وجه آخر بفضل ما يقترن به من الأعمال، حيث إنه يستمد منها مقاصد جديدة.

والثاني: **تصوُّرها للإصلاح الديني**؛ فقد تصورت هذه السلفية الحديثة الإصلاح الديني على مقتضى الإصلاح «البروتستنتي» الذي دعا إلى الاستغناء بالنص الأصلي (أي التوراة)، وقدَّم الإيمان المجرَّد على عمل العبادة في تحصيل الخلاص، حتى هجرَه أتباعُه من المصلَحين (بفتح اللام)، مستغنين عنه بالعمل الدنيوني.

ومن ثمَّ، كان لا بد أن تؤدي تبعيتها في دائرة الفكر إلى **انقلاب مقصودها**، هي الأخرى، **إلى نقيضه**؛ فقد أرادت تقوية الصلة بين الشريعة الإسلامية والفكر الحديث، فإذا بها تعمل على إضعاف هذه الصلة، حتى وُجد من أتباعها المتأخرين من أقدم على قطعها[٩]؛ أو قل بإيجاز، فقد رامت تجديد الإيمانية الإسلامية، فإذا بها تبث العلمانية الغربية؛ وينهض دليلا على ذلك تراجع أحد أقطابها، وهو محمد رشيد رضا، عن جل الاجتهادات التي توصَّلت إليها، مدركا ما تتضمنه من بذور الفصل بين الشريعة والسياسة، وما يتولد من هذه البذور

---

[٩] انظر كتابي: **العمل الديني وتجديد العقل**، ص. ١٠٨-١١٠.

من إضعاف الروح الدينية الضرورية لمقاومة الاستعمار الذي استباح بلاد المسلمين؛ والحال أن هذه الروح، متى أُشبع بها قلب المسلم، حرَّكت، أكثر من غيرها، جوارحه إلى **العمل**؛ إذ ليس أقدر منها على الارتقاء بملكات الإنسان، وكلما ارتقت هذه الملكات، زادت قدرة الإنسان على تمثُّل **القيم العملية** والتخلق بها؛ وهكذا، يتضح أنه لم يكن بوسع السلفية الإصلاحية، وهي التي فُتنت بتقدُّم الغرب المخاصم للدين، أن تبني على القيم الفكرية قيما عملية تشهد على رسوخ الروح الدينية، فوقعت بذلك في تجزيء ما لا يتجزأ من قيم العالمية الخاصة بالإسلام.

١.٢.٢. المقاومة الإسلامية وتكامل العالمية

أما المقاومة الإسلامية بقيادة حزب الله، فلا تقع ألبته في هذا الانفصال بين القيم الفكرية والقيم العملية؛ وما كان لها أن تتمكَّن من الوصل بين قيم الإسلام في عالميته، لولا أن الإنسان الجديد الذي صنعته، والذي هو، أصلا، إنسان رباني يُقدّم الآجل على العاجل، ويُقدّم الغير على الذات، ظل يعمل بمبدأين آخرين:

أحدهما، **«مبدأ العلم المستعمَل»**؛ لقد تفردت المقاومة بأن ضمت في صفوفها، بل بأن تولَّى تأطيرها دعويا وتوجيهيا ومرجعيا مجموعة كبيرة من علماء الدين الذين جمعوا إلى زادهم من العلم قدرة متميزة على إبداع أساليب العمل

في مواجهة الاحتلال، إيمانا منهم بأنه لا بد للعلم من نضال يكمله ويتكامل معه؛ فأعادوا إلى مراكز العبادة، مساجد وحسينيات، دورها التعبوي والجهادي، فضلا عن دورها في التربية على أركان العبادة؛ وقد انتظم هؤلاء العلماء العاملون في مؤسسات عُلمائية مختلفة منها «هيئة علماء جبل عامل» و «العلماء المسلمون في البقاع» وتجمُّع العلماء المسلمين»، فضلا عن علماء بارزين بقوا خارج هذه الإطارات التنظيمية؛ وقد نقسم هذه المجموعة من العلماء إلى فئات ثلاثة غير متباينة:

أولاها، **العلماء الدعاة**؛ لم تكتف هذه الفئة بأن تؤم بالناس الصلوات وتُلقي فيهم خطب الجمعة وتبين لهم تفاصيل شعائرهم وتزوّدهم بالأدعية والمواعظ والإرشادات، بل تجاوزت ذلك إلى اتخاذ أساليب عملية في مواجهة الاحتلال، فأشرفت على الاعتصامات في المساجد والحسينيات، وقادت حركات الاحتجاج الشعبي والرفض والتظاهر والإضراب ضد المحتل، وأحيت الذكريات التي تحمل دلالات التصدي والتحدي[١٠]، ونظمت المناسبات الدينية والسياسية التي يتم فيها تحريض الجمهور على المقاومة.

والثانية: **العلماء المجاهدون**[١١]؛ لم تقف هذه الفئة عند عتبة المقاومة بالأساليب السلمية، بل تعاطت للتدريب العسكري

---

[١٠] الاحتفالات بـ «يوم عاشوراء» و «يوم غدير خم» و «مولد المهدي».

[١١] من هؤلاء الشيخ راغب حرب، والشيخ عبد اللطيف الأمين، والشيخ عباس الموسوي.

وخزّنت العتاد في بيوتها وحملت السلاح تباشر القتال بنفسها ضد العدو في مختلف نقاط تواجده، طالبة إحدى الحسنيين: إما النصر أو الشهادة، فسامها العدو ألوانا من الأذى، إن تهديدا أو ترويعا أو اعتقالا أو إبعادا أو اغتيالا[١٢] أو محاولات اغتيال[١٣].

والثالثة: **العلماء المراجع**[١٤]؛ فهذه الفئة من «مراجع التقليد»، وهي المؤتمنة على رسالة الإسلام في الأمة والمكلفة بأمر الاجتهاد في عصرها، قد أقرت مختلف أشكال المقاومة، جاعلة منها الطريق الوحيد لطرد الاحتلال؛ وتولت ترشيدها في مختلف أطوارها، ووضعت لها إطارها الشرعي الكامل وأصدرت، على التوالي، الفتاوي التي توجبها وتصعّدها وتعممها، مراعية تقلّب الظروف الداخلية والخارجية.

المبدأ الثاني، **«مبدأ الشخصية المتكاملة»**؛ واضح أن الشخصية المتكاملة ـ باصطلاح أهل المقاومة أنفسهم ـ هي التي توفّرت على المقومات العقدية والفكرية والسلوكية الضرورية والكافية لتحصيل كمالها؛ والجدير بالذكر أن العمل قد بلغ لدى هذه الشخصية أعلى رتبة، بحيث انطبعت به كل مقوماتها، واتخذ صورتين أساسيتين:

---

(١٢) الشيخ محرم العارفي، والشيخ عبد الكريم عبيد، والشيخ علي ياسين، والشيخ يوسف دعموش.

(١٣) عبد المحسن فضل الله الذي تعرض لسبعة عشر محاولة اغتيال وحسين سرور ومحمد حسين فضل الله.

(١٤) العلامة محمد مهدي شمس الدين والعلامة محمد حسين فضل الله.

إحداهما: **الحالة الجهادية**؛ وهذه الحالة ليست مجرد ممارسة الجهاد والمثابرة عليه، ولا حتى تقديمه في سلّم الأولويات، وإنما هي شكلُ حياة يتخذه المقاوم الإسلامي لنفسه، وإلا فلا أقل من أنها نمطُ تفكير لا ينفك عنه؛ فالمقاوم لا يوجد في العالم إلا على جبهة الجهاد، ولا ينظر في الأمور إلا بعين الجهاد؛ وبهذا، لا ينحصر عمله في خوض العمليات القتالية في الجبهات، ولا في اكتساب الاستعدادات الاستشهادية، بل يجاوزهما إلى أن يتعقب، خارج ساحة المعركة، مختلف الأسباب التي قد تمنع من تحصيل هذه الحال، متصديا لها بقوة؛ وأن يطلب، على العكس من ذلك، مختلف الأسباب التي تُثبّت هذه الحال، فيأخذ بها بقوة، بدءا باحتضان الأمة للمقاومة وانتهاء بالحفاظ على المكتسبات.

والثانية: **الحالة الاقتدائية**؛ وهذه الحالة ليست مجرد تقليد العالم في فتاويه في أمور العبادة خاصة، ولا حتى تقليد أحد المراجع في اجتهاداته في أمور الدين عامة، وإنما هي سعيُ المقاوم الإسلامي إلى إقامة صلة روحية دائمة وشاملة مع المرجع الكامل، سواء كان قريبا منه يشهد أفعاله أو بعيدا عنه يتلقى أخباره؛ وبفضل هذه الصلة الروحية الخاصة، ينفتح له باب التفاعل مع الأحوال القلبية لهذا المرجع على قدر طاقته، كما يتيسر له الارتباط روحيا بمن ورث منه هذا الأخير عِلْمه وعمله، ثم لم يزل يرتبط روحيا بالمراجع السابقين الواحد تلو الآخر، حتى يصل إلى الأئمة من آل البيت الأطهار، منتهيا

بالنبي المختار، حتى كأنه يتلقى منه عمله مباشرة.

وهكذا، فإن تحقّق المقاوم الإسلامي بمبدأي «العلم المستعمل» و«الشخصية المتكاملة» يضفي على فكره دلالات عملية ترقى بآرائه واجتهاداته وتوسّع مجال تأثيرها في أعماله الأخرى؛ ذلك أن قيمه الفكرية تغدو مرتبطة بقيم عملية تمدها بقوة خاصة؛ وبفضل هذه القوة العملية، تصير قادرة على أن تستلزم القيم الإسلامية الأخرى؛ ومتى تحقّق للقيم الفكرية هذا الاستلزام القيمي، استوفت شرط التكامل العمودي الخاص بالتجلي الثاني للإسلام، وهو «العالمية»؛ وتحصيل المقاوم الإسلامي لتكامل العالمية يُجدِّد وعيه الديني؛ ويتخذ هذا التجديد على مستوى العالمية صورة أخرى، وهي «**تجديد صلة المقاوم بالكون**»، ذلك لأنه يتحقق **بالاتساع في عقله**، علما بأن العقل هو رأس القيم الفكرية.

٣.١. تجديد الوعي الديني وتجلي «الجامعية»

لنأت أخيرا إلى بيان كيف أن المقاومة الإسلامية استطاعت أن تحفظ للحالة القيمية التي تجلى بها الإسلام في فترة المشروع الأصولي تكاملها العمودي، في حين أن صاحبة هذا المشروع، وهي السلفية المعاصرة بريادة الحركة الأصولية وقعت في تجزيء هذه الحالة القيمية المتجلية.

١.٣.١. المشروع السلفي الأصولي وتجزيء الجامعية

إذا فحصنا هذا المشروع السلفي الأصولي، ظهر أن القيم الدينية التي رام تجديدَ الوعي بها تندرج تحت تَجلٍّ ثالث من تجلّيات الإسلام، وهو «**الجامعية**»؛ ومقتضى هذا التجلي الثالث هو أن الإسلام لا تنحصر قِيَمه في توجيه وتقويم ما يدخل في دائرة الشأن الخاص من اعتقادات وعبادات، بل تتسع هذه القيم لتوجيه وتقويم جميع ما يندرج في دائرة الشأن العام من معارف ومعاملات وسياسات، بحيث يكون الإسلام نظاما متكاملا من القيم المختلفة التي يحتاجها الإنسان[١٥].

والملاحظ أن القيم التي تهيمن في نطاق الجامعية، بحيث تكون أشد ظهورا من غيرها، هي بالذات القيم السياسية؛ ذلك أن القرآن ما انفك يحث على النهي عن المنكر والأمر بالمعروف، ويدعو إلى مقاومة أشكال الظلم، ويوجب الحكم بالعدل بين الناس، وإقامة حدود الشريعة، والتصدي للشأن العام؛ يترتَّب على هذا أن القيمة السياسية التي تستحق أن تتقدم على ما عداها، بحيث تندرج تحتها القيم الإسلامية

---

(١٥) «والمُراجِع للكتاب والسنة وفقه المذاهب من الشيعة والسنة يظهر له بالبداهة أن دين الإسلام الذي جاء به النبي الأكرم «ص» لم تنحصر أحكامه في أمور عبادية ومراسيم وآداب فردية فقط، بل هو جامع لجميع ما يحتاج إليه الإنسان في مراحل حياته الفردية والعائلية والاجتماعية من المعارف والأخلاق والعبادات والمعاملات والسياسات والاقتصاد والعلاقات الداخلية والخارجية، فهو بنفسه نظام كامل يجمع الاقتصاد والسياسة أيضا»، آية الله العظمى المنتظري، ولاية الفقيه، ص. ٨.

الأخرى في تكامل عمودي بينها هي «**الحكم**»[١٦].

وقد اختصت السلفية الأصولية المعاصرة، بالذات، بتجديد القيم السياسية؛ فبعد الإخفاق السياسي الشنيع الذي تعرَّض له المشروع القومي والحداثي، لم يكن بد من أن يَغمُر الساحةَ الإسلامية المحبَطة سيلٌ من الحركات الدينية التي يرفدها الشباب المتحمس، حركات تأخذ على عهدتها تغيير الواقع السياسي للأمة عن طريق تطبيق الشرع الإلهي لراسخ اعتقادها بأن الداء الذي يفتك بها ينحصر في فساد الحكم؛ ومن أجل تغيير هذا الوضع، تقلَّبت في وسائلها أيما تقلب، بدءا من المواجهة المسلحة للنظام القائم، وانتهاء بالاشتراك في اللعبة السياسية، مع ما قد ينشأ عن هذا الاشتراك من تحييد لأثرها أو تحريف لتوجُّهها، مرورا بمراتب أخرى في التعامل مع هذا النظام هي عبارة عن تكتيكات المناورة والتراجع والنوم إلى حين؛ لكن **يبقى أن نسأل هل استوفت السلفية المعاصرة الأصولية شرط التكامل العمودي الخاص بتحلّي الجامعية؟**

---

(١٦) من هنا يُدرك القارئ كون «الحاكمية» طغت في الخطاب الأصولي؛ فذلك يرجع إلى كون قيمة الحكم تتصدر القيم السياسية التي تتجلى بها الجامعية كما يرجع إلى كون القائلين بها ــ كما سيتضح الآن ــ فصلوها عن باقي القيم الإسلامية؛ وليس هذا مجال بسط الكلام في الالتباس الكبير الذي دخل على مفهوم "الحاكمية" وتوظيفِ بعضهم لهذا الالتباس لأغراض القدح والطعن؛ فسواء أريد به أن لله السيادة المطلقة على الكون أو أريد به أن له التشريع المطلق على جميع أفعال الإنسان، فلا تتعارض الحالة الأولى مع أن يكون الإنسان سيدا في الكون، لأن السيادتين ليستا من نفس الجنس ولا بنفس الاعتبار؛ كما لا تتعارض الحالة الثانية مع أن يكون الإنسان مشرعا، لأنه قد يشرع على مقتضى مقاصد التشريع الإلهي حتى ولو لم يكن يريد ذلك، إذ أن المقاصد الإلهية تشمل كل ما يمكن أن يتوصل إليه الإنسان بنفسه من القيم والمصالح التي ترقى بإنسانيته.

لئن سلَّمنا بأن السلفية المعاصرة نبَّهت على أهمية العامل السياسي في النهوض بالأمة، وكشفت عن أصوله في مصادر التشريع الإسلامي، قائمة بنهضة سياسية تُعرف باسم «الصحوة»، فلا نُسلّم بأنها استطاعت أن تربط بين القيم السياسية وبين باقي القيم الإسلامية، بحيث تُنشئ من هذا الربط وحدة قيمية متكاملة تُحتّمها جامعية الإسلام؛ والسبب في ذلك أنها، على الرغم من انطلاقها من الشريعة الإسلامية، توسلت، في إقامة هذا الربط بين القيم الإسلامية، بتصوّرين لا يمكن أن يؤديا إليه:

أحدهما: **تصوُّرها لوظيفة السياسة**؛ فقد كان هذا التصور هو عين التصور الذي يسود في الممارسة الحزبية الحديثة والذي يجعل السياسة عملا يحكمه تقديم المنفعة الحزبية على المنفعة العامة، كما يحكمه تحقيق الغلبة على الخصم بكل الوسائل المتاحة، على اعتبار أن الغاية فيه تبرر الوسيلة؛ والحال أن هذه السلفية الأصولية كان يتعيَّن عليها أن تبتكر مفهوما جديدا للممارسة السياسية يجعلها تتسع لمنافع غير المحازبين، بحيث يكون الحزب تابعا للأمة، لا متبوعا لها[١٧].

والثاني: **تصورها للعلاقة مع المخالف**؛ فقد كان هذا التصور متأثرا بالموقف العقدي الذي ورثته عن السلفية

---

(١٧) هذا الهم هو الذي جعل المقاومة الإسلامية تضع نفسها في إطار أمة حزب الله، لا في إطار حزب الله من أحزاب الأمة.

التقليدية، وأيضا بالموقف السياسي الذي اضطرتها إليه قوى الاستعمار العالمية؛ فأصبح عندها المخالف، مسلما كان أو غير مسلم، موسوما بسمة الانحراف العقدي، ومستحقا لأن يحارَب محاربة المعتدي؛ والحال أنه كان يتعيّن عليها أن تتخلص من هذا التأثير الذي ازدوج فيه الاختلاف العقدي بالظلم السياسي، وأن تبني تصورا جديدا للمخالف يتسع لاعتباره والاعتراف بحقوقه حتى ولو خالف عقيدتها وجار على حقوقها.

ومن ثمَّ، كان لا بد أن يؤدي انحصارها في دائرة السياسة إلى **انقلاب مقصودها**، هي كذلك، **إلى نقيضه**؛ فقد أرادت إقامة النظام السياسي للأمة على الشريعة الإسلامية، فإذا بها تعمل على قطع الأسباب الموصِّلة إلى هذا النظام، ذلك أنها وقعت في محذورين اثنين:

أحدهما، أنها رَدَّت مجمل الشريعة الإسلامية إلى الممارسة السياسية، وفي هذا تعسُّف كبير؛ وكان هذا الرد يصح لو أنها لم تتعاطَ السياسةَ على مقتضى التصور الحزبي المنفعي الضيق، وتعاطتها على مقتضى التصور الأخلاقي الواسع الذي يختص به الإسلام، إذ يجوز أن نعرِّف الشريعة تعريفا يجعلها أشبه بالسياسة إن لم يجعلها مطابقة لها؛ فكما أن السياسة إجمالا هي إدارة شؤون الناس بواسطة قوانين مخصوصة، فكذلك

الشريعة هي، إجمالا، إدارة شؤون الناس بواسطة أحكام مخصوصة[١٨].

والمحذور الثاني، أنها سخَّرت القيم الدينية لتكريس تصورها السياسي، على اختلاله، بما جعل التدين - وهو الذي ينبغي أن يُعدَّ غاية في ذاته - يبدو وكأنه مجرد وسيلة للتمكن من مقاليد الحكم؛ وهكذا، يتضح أنه لم يكن بمقدور السلفية الصحوية، وهي التي استولت عليها الرغبة في تسلُّم السلطة، أن تبني القيم السياسية على قيم أخلاقية تجعل نظام الحكم المختار راسخا في المرجعية الإسلامية؛ وبهذا وقعت، هي الأخرى، في تجزيء ما لا يتجزأ من قيم الجامعية الخاصة بالإسلام.

١.٣.٢. المقاومة الإسلامية وتكامل تجلي «الجامعية»

أما المقاومة الإسلامية بقيادة حزب الله، فلا تقع ألبته في هذا الانفصال بين القيم السياسية والقيم الأخلاقية؛ وما كان في مكنتها أن تصل بين قيم الإسلام في جامعيته، إلا لأن الإنسان الجديد الذي أرادت صنعه، والذي هو، أصلا، إنسان رباني يُقدّم الأخروي على الدنيوي ويُقدّم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، يلتزم بمبدأين أخلاقيين:

---

[١٨] قال الإمام الخميني: «إن السياسة التي تصفها، فإني تاركها لكم، وأما السياسة التي أعمل بمقتضاها، فهي شيء آخر، إنها سياسة الصدق في خدمة عباد الله، فإن سياستنا هي عين ديننا، وديننا هو عين سياستنا»، الشيخ حسن حمادة، سر الانتصار، ص. ٦٨.

❖ أولهما، **مبدأ الصدق الكامل**؛ لم يسبق لحركة نضالية معاصرة أن تعاطت مع الأحداث السياسية والعسكرية بالصدق الذي تحلت به المقاومة الإسلامية، حتى كادت تبدو حركة شاذة في هذا الزمان الذي ابتُلي بالكذب؛ وما ذاك إلا لأن المقاوم الإسلامي لا يكمُل جهاده لعدوه، بل لا يقطع بنصر الله له، حتى يكون قد جاهد نفسه طويلا، فروَّضها على الطاعات والصالحات، نازعا منها الأهواء والأغراض، وزارعا فيها صدق التوجه بالأعمال إلى الله وحده، طلبا لمرضاته وتحققا بخشيته دون سواه؛ ومن حصَّل الصدق مع الله، لم يُعجزه الصدقُ مع غيره، لأنه لا مكان لخشية الناس في قلبه، ولا للخوف على نفسه؛ فنجد لصدقه عدة مستويات:

أولها، **الصدق مع الذات**؛ والذات هنا على نوعين: **ذاته الخاصة** التي هي شخصه، فلا يخالف ظاهرُه باطنَه ولا عملُه نيته، حتى يستوي عنده الظهور والخمول، والعلن والسر، إلا أنْ تقتضي المصلحة أن يُذكر اسمه ويُعرف عمله؛ **وذاته العامة** التي هي الأمة، فلا يخبرها بالأشياء على خلاف ما هي عليه، ولا يَعِدها بما لا يفي به، ولا يدعوها إلى ما لا تقدر عليه، ويظل في شفافية تامة معها، حتى في ما تألم له - إصابات في الأنفس كانت أو خسائر في الأموال - زافًا إليها الشهداء ومحتسبا أجر ما ضاع.

والثاني، **الصدق مع العدو**؛ لم يَصدُق عدو عدوَّه صدق المقاوم الإسلامي أعداءَه، حتى تقرَّر عندهم صدّيقا، فصدَّقوه

ولم يصدّقوا بعضهم بعضا؛ وهل في الصدق معهم أبلغ من أن يُطلعهم على خططه في الرد على اعتداءاتهم، وأن يدلهم على أسرار صموده ضدهم، بل على سر انتصاره اليقين عليهم، ألا وهو أن **المقاوم يملك إيمانا لا يملكه أحد على وجه البسيطة!** ولو أنه يعلم أنهم، وإن سمعوه وصدّقوه، فهم قوم لا يعون ولا يفقهون، متمادين في الغي ومصرين على العدوان.

والثالث: **الصدق مع العالم**؛ لقد أضحت ممارسة السياسة في عالم اليوم مقترنة بالمهارة في الكذب، بل بات الفرق بينهما لا يعدو كون **السياسة هي أن تَثبُت على كذبك، حتى يصدِّقك الجمهور، بينما الكذب قد لا تثبت عليه أو لا يُصدقك أحد**؛ حتى إن بعضهم ذهب إلى أن السياسة هي كذلك مذ كانت، بموجب قانون التسلط الذي يحكمها، فدعا الإسلاميين، وهم المتعلقون بقيمة الصدق، أن يتركوا السياسة لمن لا يصلها بالدين، ولا بالأولى يُدخلها فيه؛ غير أن المقاوم الإسلامي يأبى إلا أن يمارسها بصدق، وأن يتصدى للباطل فيها، مقيما حدا فاصلا بين «سياسة الرأي» التي أصبح الكذب يغشاها، و «سياسة الحق» التي يَصدق فيها القولُ ويُصدِّقه الفعل؛ ولا نعدو الصواب إن قلنا بأن المقاومة هي المدرسة التي سوف تبقى تُذكّر السياسيين في العالم بواجب الصدق، بل سوف تظل تُعلّمهم كيف يصدقون في أقوالهم وأفعالهم؛ وهل في الأقوال أصدق من العهد الذي يقطعه المقاوم على نفسه! وهل في الأفعال أصدق من استشهاده!

❖ الثاني، **مبدأ الاختيار الشامل:** لم ترْعَ حركة دينية إسلامية مبدأ الاختيار في الدين رعاية حركة المقاومة الإسلامية له، منطلقة من الآية الكريمة: «لا إكراه في الدين»؛ فلولا وجود الاختيار، لما وُجدت المسؤولية، ومعلوم أن المسؤولية هي الأصل في الأخلاق؛ ولم تحصُر المقاومة مدلول هذا المبدإ في جانب العقيدة كما حصرته الحركات الإسلامية الأخرى، بل عمَّمته على جوانب الدين كلها، متفقة مع تعريفات للدين تنص على عنصر «الاختيار» فيه كتعريف ابن خلدون الذي يقول: «الدين وضع إلهي سائق للبشر **باختيارهم** إلى ما فيه صلاح معاشهم ومعادهم»[١٩]؛ وتترتب على هذا التعميم نتيجة غاية في الأهمية، وهي أن غير المسلم، وإن لم يختر جانب القيم العقدية من الإسلام، فقد يختار جانب القيم الروحية أو جانب القيم الفكرية أو جانب القيم السياسية؛ ومن هنا، تتمكن المقاومة الإسلامية من فتح آفاق سياسية ثلاثة:

أولها، جَعْل التشريع قائما، لا على مبدإ الوضع كما اشتهر، وإنما على مبدإ الاختيار؛ إذ ليس المطلوب أن يضع الشعب

---

[١٩] ورد معنى «الاختيار» هذا أيضا عند علماء آخرين مثل أبي البقاء في الكليات، إذ يقول: لأنه [أي الدين] عبارة عن وضع إلهي سائق لذوي العقول **باختيارهم المحمود** إلى الخير بالذات، قلبيا كان أو قالبيا، كالاعتقاد والعلم والصلاة (ص. ٤٤٣، ط. مؤسسة الرسالة، بيروت)"؛ وأيضا التهانوي في **كشاف اصطلاحات العلوم والفنون**، إذ يقول: "ويقال الدين هو وضع إلهي سائق لذوي العقول **باختيارهم** إياه إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل" (ص. ٨١٤، ط. مكتبة لبنان ناشرون).

بنفسه كل القوانين المنظمة لشؤونه: فيجوز أن يُقلِّد فيها غيره من الشعوب لضعف تجربته السياسية أو أن يتلقاها من المشرع الإلهي الذي هو أدرى بمصالح عباده؛ وإنما المطلوب أن يمارس بكل حرية حق اختياره لهذه القوانين، سواء وضعها كلَّها من عنده أو وضع بعضها أو تولَّى غيرُه وضع بعضها أو رسم له حدود هذا الوضع، إنسانا كان أو إلها.

والثاني، طَرْح الإسلام كنظام للحكم، في البلاد ذات الطوائف الدينية المختلفة أو ذات الأقلية الإسلامية، إلى جانب ما يُطرح فيها من أنظمة حكم غير إسلامية؛ إذ يصير الفاصل بينها هو إرادة الشعب في كليته، فهو الذي يختار بنفسه شكل نظامه؛ فإن رضي بالإسلام نظاما، فبها ونعمت؛ وإن لم يرض به، فقد أُفرِغت الذمة من واجب الدعوة إليه[٢٠].

والثالث، إبطال الطائفية السياسية، حيث إن ممارسة الاختيار لا تستقيم إلا ضمن نظام حكم عادل؛ فإذا النظام لم تتوفر فيه المساواة، أصبح الاختيار في ظله غيرَ ذي موضوع، بل أصبح مدلوله لاغيا، إذ لو أنك تكلَّفت الاختيار في نطاق نظام كهذا، لكنت كمن يشرع الظلم الواقع عليك؛ ومعلوم

---

[٢٠] «إذا ما أتيح لشعبنا أن يختار بحريته شكل نظام الحكم في لبنان، فإنه لن يرجح على الإسلام بديلا. ومن هنا ندعو إلى اعتماد النظام الإسلامي على قاعدة الاختيار الحر والمباشر من قبل الناس، لا على قاعدة الفرض بالقوة كما يخيل للبعض»، **ميثاق حزب الله** بتاريخ ١٦ شباط ١٩٨٥.

أن هذه الطائفية تقوم على توزيع حصص للمسؤوليات متفاوتة بين الطوائف، فيلزم أنها لا تسمح بتكافؤ فرص الاختيار بين المواطنين، فيغدو الاختيار معها غير ذي معنى[٢١].

وهكذا، فإنَّ تحقُّق المقاوم الإسلامي بمبدأي «الصدق الكامل» و «الاختيار الشامل» يضفي على سياسته دلالات أخلاقية ترقى بقراراته ومواقفه وتوسّع نطاق نفوذها في أعماله الأخرى؛ ذلك أن قيمه السياسية تغدو مرتبطة بقيم أخلاقية تمدها بقوة خاصة[٢٢]؛ وبفضل هذه القوة الأخلاقية، تصير قادرة على أن تستلزم القيم الإسلامية الأخرى؛ ومتى تحقَّق للقيم السياسية هذا الاستلزام القيمي، استوفت شرط التكامل العمودي الخاص بالتجلي الثالث للإسلام، وهو «الجامعية»؛ ومن هنا، فإن تحصيل المقاوم الإسلامي لتكامل الجامعية **يُجدِّد وعيه الديني**، ويتخذ هذا التجديد على مستوى الجامعية صورة جديدة، وهي «**تجديد صلة المقاوم بالإنسان**»، ذلك لأنه **يتحقق بالشعور بالمسؤولية في حكمه**، علما بأن الحكم هو رأس

---

(٢١) «حزب الله ليس حزبا طائفيا، ولا حزبا للطائفة، إنه حزب إسلامي على منهج أهل البيت عليهم السلام، وله رؤيته المتكاملة، ويضم في صفوفه من آمن بأفكاره ومنهجه، بصرف النظر عن انتسابه الطائفي بالولادة»، «الشيخ نعيم قاسم، حزب الله: **المنهج، التجربة، المستقبل**، ص. ٢٩٩-٣٠٠.

(٢٢) أستعمل هنا لفظ «الأخلاق» بمعناه الضيق المتداول، لا بمعناه الواسع الخاص بي كما فعلت في بعض كتبي التي باشرت فيها تأسيس نظرية أخلاقية إسلامية.

القيم السياسية.

وخلاصة ما تقدم هو أن المقاومة الإسلامية تمتاز عن السلفية الإحيائية بكونها تحفظ التكامل العمودي لقيم الخاتمة، نظرا إلى أن وصلها للقيم العقدية بالقيم الروحية يُولِّد باقي القيم الإسلامية؛ وأيضا تمتاز عن السلفية الإصلاحية بكونها تحفظ التكامل العمودي لقيم العالمية، نظرا إلى أن وصلَها للقيم الفكرية بالقيم العملية، هو الآخر، يُولِّد باقي القيم الإسلامية؛ وأخيرا، تمتاز عن السلفية الأصولية بكونها تحفظ التكامل العمودي لقيم الجامعية، نظرا إلى أن وصلها للقيم السياسية بالقيم الأخلاقية، هو كذلك، يُولِّد باقي القيم الإسلامية؛ كل ذلك يجعلها تقوى على تجديد الوعي بالقيم الدينية وتحقيق قومة إسلامية بما لا تقوى عليهما هذه الحركات السلفية الثلاث؛ **فواضح أن العقيدة بلا روح أقل وعيا بحقيقة الدين من العقيدة مع الروح؛ وأيضا أن الفكر بلا عمل، هو الآخر، أقل وعيا بهذه الحقيقة من الفكر مع العمل؛ وأخيرا أن السياسة بلا أخلاق، هي كذلك، أقل وعيا بحقيقة الدين من السياسة مع الأخلاق.**

٢. المقاومة الإسلامية والتكامل الأفقي لتجليات الإسلام

لكن المقاومة الإسلامية لا تمتاز على هذه الحركات السلفية في حفظ التكامل العمودي للقيم الإسلامية في تجلياتها الثلاثة، متعاطية تجديد الوعي الديني بقدر لا تبلغه

هذه الحركات فحسب، بل إنها تزيد على هذا الامتياز درجة، حيث إنها تنفرد عنها بقدرتها على أن تحفظ لهذه التجليات القيمية الثلاثة تكامل بعضها مع بعض، أي ما أسميته بـ «التكامل الأفقي»، فإذن كيف يتحقق لها هذا الأمر؟

رأينا أن كل تكامل من التكاملات العمودية الثلاثة يقوم على مبدأين، فتكامل الخاتمية يقوم على مبدإ المعية الإلهية ومبدإ الاتصال الروحي، وتكامل العالمية على مبدإ العلم المستعمَل ومبدإ الشخصية التكاملية، وتكامل الجامعية على مبدإ الصدق الكامل ومبدإ الاختيار الشامل؛ فكذلك التكامل الأفقي الذي تنهض به المقاومة الإسلامية يتأسَّس على مبدإ خاص لا نجد له نظيرا في الحركات السلفية المذكورة، مما جعلها لا تقدر على الجمع بين التجليات الثلاث للإسلام، وجعل كل واحدة منها تستقل بواحد من هذه التجليات وتَحصُر كل جهودها فيه، رافعة له إلى رتبة التجلي المحيط بالإسلام كله؛ وما هذا المبدأ الذي تفردت به المقاومة الإسلامية، والذي أقدرها من دون سواها على الوصل بين التجليات القيمية الثلاثة للإسلام، سوى «مبدأ الولاية العامة»[٢٣].

---

[٢٣] اشتهر التعبير عن مفهوم «الولاية العامة» بمصطلح «ولاية الفقيه»؛ ويبدو لي أن اختصاصها بالفقيه جعل الذين تأثرت عقولهم بالثقافة الغرْبية ينزلون الفقيه منزلة رجل الدين في مقابل رجل الفكر ورجل السياسة في هذه الثقافة؛ وشتان بين الرجلين: فالفقيه يحيط بما يحيط به رجل الفكر ورجل السياسة، فضلا عن إحاطته بأمور العقيدة، بينما رجل الدين الغرْبي تبقى معرفته محصورة في نطاق العقيدة، ومتى جاز أن يُحصل معرفة في مجال غير الدين، لم يُمكّنه ذلك من تصدي =

١,٢. مبدأ الولاية العامة

معلوم أن حديث العلماء والمفكرين بصدد هذا المبدإ قد طال وتشعب؛ ولا يهمني هنا إلا الوجه الذي يدفع به هذا المبدأ المعاملة التجزيئية التي يتعرض لها الإسلام في مختلف البلدان الإسلامية[٢٤]؛ فبناءً على ما تقدم، لا مجال للشك في أنه ما لم تكن ثمة «ولاية عامة» في العالم الإسلامي، فلا مطمع في أن يهتدي المسلمون إلى الوصل بين الأنواع الستة من القيم التي تحملها تجليات الإسلام بين خاتمية وعالمية وجامعية، ولا بالأولى أن يهتدوا إلى الاستفادة من وجوه التفاعل بين هذه الأنواع القيمية المختلفة في تجديد رسالته إلى البشرية؛ ألا ترى كيف صرنا نسمع عن شتات من «الإسلامات»: «الإسلام العقدي» و«الإسلام الروحي» و «الإسلام الفكري» و «الإسلام العملي» و «الإسلام السياسي» و «الإسلام الأخلاقي»! وحتى نوضح كيف يتم دفع هذه التجزيئية المنحرفة التي أصابت المسلمين في دينهم، نصوغ مبدإ الولاية العامة على الوجه التالي:

= الشأن العام؛ لذا، أرى من المناسب، دفعا لشبه المغرضين والجاهلين، الاكتفاء بتسمية «الولاية العامة»؛ ومَن استحق رتبتها فهو في ذات الوقت «فقيه ومفكر وسياسي» على مقتضى الشروط المعلومة؛ وقد سعيت في بحثي إلى أن أعطيها هذا البعد العام الذي يدفع اعتراضات الذين يحملون في قلوبهم غلا لأهل الدين.

[٢٤] «مما يؤسف له أن الإسلام ابتلي بقوم جعلوه لحما على وضم، فأعملوا في كيانه سكين التقطيع والتجزئة، مغيِّرين لطبيعته التي أنزله الله عليها؛ فهناك من يريد الدين مجرد عقيدة نظرية بلا عبادة ولا عمل [...]، ومنهم من يريده عبادة بلا أخلاق، أو أخلاقا بلا تعبد [...]، ومنهم من يريده عقيدة وعبادة وأخلاقا، ولا يريده تشريعا ولا نظاما للحياة [...]، وقام في بلاد المسلمين من يفصل بين الإسلام والحكم، وينادي به دينا بلا دولة،

❖ **لا يتحقق التكامل بين تجليات الإسلام الثلاثة: «الخاتمية»و«العالمية» و«الجامعية» في فترة معينة من فترات الأمة إلا مع إنسان ارتقى توحيده إلى أعلى رتبة في الإخلاص، وعقلُه إلى أعلى رتبة في الاتساع، وارتقى حُكمه إلى أعلى رتبة في المسؤولية بالنسبة لهذه الفترة.**

وبناء على هذا التعريف للولي العام، يمكن أن نتوصل إلى النتائج التالية:

أ. أن التكامل الأفقي للإسلام مبني على تكامله العمودي، حيث إن أمهات القيم الإسلامية، أي «التوحيد المخلِص» و«العقل الموسَّع» و «الحكم المسؤول» هي نفسها التي يُتوسَّل بها في إقامة التكامل الأفقي، إلا أنها، هاهنا، تتساوى في الرتبة، قدرا وظهورا.

ب. أن التكامل الأفقي يتحقق على يد فَرد بَلغ وعيُه الديني أعلى رتبة، بحيث جدد صلته بالله وصلته بالكون وصلته بالإنسان بقدر لا يضاهيه فيه غيره في وقته؛ إذ يكون توحيده قد بلغ أعلى درجة في الإخلاص، وعقله بلغ أعلى درجة في الاتساع، وحكمه بلغ أعلى درجة في المسؤولية بالنسبة لهذا الوقت.

= وعقيدة بلا شريعة، وقرآنا بلا سلطان [...]. إن الإسلام في عقائده وأخلاقياته وتشريعاته وحدة مترابطة، لا تقبل التجزئة، ولا يجوز أخذ بعضها وإهمال بعضها، فإن الذي شرعها واحد، وهو الله تعالى الذي أمر بطاعته فيها، وحذر من تركها أو ترك بعضها"، يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية، وهموم الوطن العربي والإسلامي**، دار الصحة للنشر، القاهرة، ١٩٨٨.

ج. أن التكامل الأفقي درجاتٌ تختلف باختلاف فترات الأمة، إذ لكل فترة درجتها العليا في إخلاص التوحيد، ودرجتها العليا في اتساع العقل، ودرجتها العليا في الشعور بمسؤولية الحكم، هذه الدرجات التي يجب أن ينزلها الولي العام المؤهل لهذه الفترة.

د. أن قدرة الولي العام على إقامة التكامل الأفقي تزداد بازدياد ارتقائه في رُتب التوحيد المخلص ورُتب العقل المتسع ورُتب الحكم المسؤول.

هـ. أن الولي العام الأكمل هو من بلغ توحيده النهاية في الإخلاص وبلغ عقله النهاية في الاتساع وبلغ حكمه النهاية في المسؤولية في وقته.

و. أن التكامل الأفقي الأتم الذي لا مزيد عليه هو الذي ينهض به الولي العام الأكمل، بحيث تتّحد فيه القيم الثلاث حتى كأنها قيمة واحدة، إذ يجد في عمله السياسي أو إنتاجه الفكري من أسباب التدين ما يجده في اعتقاده بوحدانية الله؛ فكل الأعمال أضحت عنده عبادة، عقيدة كانت أو فكرا أو سياسة.

٢.٢. الوعي الديني الأقوم

إذا كان الولي العام بهذه الأوصاف، فلا مناص من أن ترتبط به المقاومة الإسلامية، حتى تدفع عن نفسها آفة

التجزيئية التي تبقى تتهددها ولو أنها حققت التكامل العمودي الذي يتطلبه كل واحد من التجليات التاريخية للإسلام والذي فات كل حركات التجديد السلفية؛ ذلك أن هذا الارتباط يُوفِّر لها أسباب التكامل بين هذه التجليات الثلاث؛ وقد تقدَّم أن كل تكامل يحقق للمقاومة تجديدا خاصا في وعيها الديني؛ فتكامل الخاتمية يجدد صلتها بالله، وتكامل العالمية يُجدّد صلتها بالكون، وتكامل الجامعية يُجدّد صلتها بالإنسان؛ فإذن لا بد أن يُحدث التكامل الأفقي بين هذه التكاملات العمودية الثلاثة، هو الآخر، تجديدا في الوعي الديني للمقاومة أرفع رتبة من التجديد الذي حققته هذه التكاملات الأخرى، إذ هو ثمرة تفاعل هذه التجديدات الثلاثة بعضها مع بعض؛ فلِنُطلق على هذا الوعي الذي وَسِع أكبر عدد من القيم المتفاعلة فيما بينها اسم «**الوعي الديني الأقوم**»؛ ولنوضح كيف تتجلى أقومية هذا الوعي في سلوك المقاومة الإسلامية.

يمكن القول بأن الوعي الديني الحاصل بطريق التكامل الأفقي يجعل المقاومة الإسلامية في **حالة امتداد شامل**، مبرزا دورها الرسالي في المجتمع الإنساني.

تتجلى هذه **الحالة الامتدادية** للمقاومة في ثلاثة مستويات أساسية:

أولها، **الامتداد في الزمان**، وهو «**الاستمرار**»؛ حقا، إن العمل

المقاوم يراهن على المستقبل في الوصول إلى النصر، بحيث تكون الاستمرارية عاملا من عوامل نجاحه في التصدي لكل تحدٍّ، كائنا ما كان[٢٥]؛ فما بالك إذا لم تكن تحديات الظلم والحرمان التي تواجه الأمة منحصرة في فترة زمنية مخصوصة، بل تتعداها إلى فترات متلاحقة تبقى آخر فترة منها في طي الغيب، ولم يكن المطلوب هو دفع هذه التحديات فقط، بل قطعُ الأسباب وإزالة الظروف نفسها التي لا تفتأ تُولّدها! فحينذاك، تغدو المقاومة بقيادة الولي العام واعية بأن ذمتها لا تفرغ أبدا بالتغلب على هذا التحدي أو ذاك، وإنما هي لا تزال مشغولة ما بقي سبب من أسباب الاغتيال للقيم الإنسانية في أي فترة من الفترات؛ فهاهنا، الاستمرارية تجاوز كونها عاملَ نجاح للمقاومة لكي تصبح شرطا في وجودها وكمالها.

والثاني، **الامتداد في المكان**، وهو **«الانتشار»**؛ ليست التحديات التي تواجهها الأمة محدودة بالمكان ولو كان منطلق تصديها لها مكانا بعينه، بل إنها تحديات تتسع للعالم بأسره وتشكل خطرا على الإنسانية جمعاء[٢٦]؛ والمقاومة الإسلامية، بموجب تمسكها بالولاية العامة المهتمة، لا بوحدة المسلمين فقط،

---

[٢٥] «إن الأداء المقاوم عمل تراكمي لا تتحقق نتائجه بجولة أو جولات، فالرهان على مواصلته ليؤدي نتيجته في المستقبل. ولا يقتصر النصر على العامل العسكري فقط، فهناك عوامل عديدة تتداخل لتؤدي إلى النصر، منها الأداء الفعال، والمعنويات العالية، وتدخل الظروف المحلية والإقليمية والدولية»، نعيم قاسم، حزب الله، ص.١٠٤.

[٢٦] نحو «الصهيونية» و «الامبريالية الجديدة» و «الاستكبار العالمي».

بل بوحدة المستضعفين في الأرض، مؤمنين كانوا أو غير مؤمنين، تعي أكثر من غيرها أنه يتعين عليها أن تتولى تجديد، بل توليد القيم الكفيلة بمناهضة الظلم والقهر حيثما كان، وأن تبثها في جموع المظلومين والمحرومين أينما وجدوا، كما يتعين عليها أن تقيم علاقات وتحالفات مع قوى الممانعة في كل مكان، متجاوزة الحدود الجغرافية والعقدية والثقافية والعرقية، سعيا وراء تحقيق عالم أفضل يملأه العدل والسلام، لاسيما وأن ما راكمته من الانتصارات وفتحته من آفاق كانت غير منظورة من قبل، يؤهلها لأن تكون أفضل نموذج نضالي يفزع إليه الممانعون في العالم، مقتدين به في ثورتهم على قوى الاستكبار والاستبداد.

والثالث، **الامتداد في الشكل**، وهو **«التقلُّب»**؛ لا تظهر أقومية المقاومة الإسلامية مثلما تظهر في قدرتها على التقلب بين المكونات القيمية الثلاثة لتكاملها الأفقي؛ إذ يصبح بإمكانها أن تُغيّر أشكال وأساليب عملها بتغير الظروف الميدانية والاعتبارات السياسية الداخلية والخارجية وموازين القوى وبحسب مستويات المعركة المختلفة وأهداف التغيير المرتقبة؛ فقد تنتقل من العمل المسلَّح إلى العمل السياسي أو العمل الفكري أو العمل العقدي، أو تجمعه إلى واحد من هذه الأعمال أو إلى أكثر

من ذلك[٢٧]؛ وقد تتخلى عنه لوقت محدود أو لأجل مسمى، مكتفية بالمقاومة السياسية، حتى تنتزع حقوقها في المشاركة السياسة، وترفع ظلم الحرمان والتهميش عن فئات من الناس؛ أو تكتفي بالمقاومة الفكرية، حتى توضح مبادئها وأهدافها ومشروعها وبرامجها؛ أو تقتصر على المقاومة العقدية، داعية إلى التعرف على مخزون الإسلام من القيم والمبادئ الروحية والعملية والأخلاقية وإلى إعطاء هذه القيم فرصة التنافس في الساحة الوطنية والعالمية، حتى تظهر فائدتها للآخرين، وتطلب حظها في مجال التطبيق؛ بل لها أن تزاوج بين هذه المقاومات غير العسكرية، فتجمع مثلا بين الدعوة والسياسة، جاعلة نشاطها النضالي في ساحة الواقع السياسية امتدادا لنشاطها التعبدي في ساحة المسجد أو تَجمع بين الفكر والسياسة، حتى تبني صرحا من المفاهيم والتصورات وتُفرِّع عليها آراء ونظريات، بل تفرِّع عليها فلسفة كاملة تؤسس لمشروعها النضالي الشامل؛ وهكذا دواليك، في انتقال مدروس وموصول بين مختلف جبهات الممانعة التي يفتحها تكامل المقاومة الإسلامية.

---

(٢٧) «لا يمكن لأي عمل جهادي أن يكون معزولا عن عمل سياسي يواكبه ويتكامل معه ويراكم ثماره باتجاه تحقيق الأهداف، كما لا يقتصر عمل الحزب على مقاومة الاحتلال كهدف حصري، فالمقاومة وإن كانت التعبير الأبرز ولها الأولوية في حركة حزب الله، لكنه يحمل مشروعا متكاملا ينطلق من رؤيته الإسلامية للعمل على الساحة اللبنانية بكل متطلباتها ومستلزماتها، كما يطل على قضايا المنطقة من منطلق ارتباطها بما يجري في لبنان، وبما تُلقي عليه من تبعات بسبب إيمانه ومسؤوليته الشرعية»، الشيخ نعيم قاسم، **حزب الله: المنهج، التجربة، المستقبل**، ص.١٤٣.

وبإيجاز، إن الوعي الديني الذي تورّثه المقاومة الإسلامية المؤمنة بمبدإ «الولاية العامة» لا يستغرقه نوع معين من القيم مأخوذٍ من إحدى دوائر التجلي القيمي للإسلام ولو كان يستلزم القيم الأخرى، بل إنه يستوعب كل أنواع القيم التي تدخل في كل دوائر هذا التجلي، بحيث يصبح وعيا مستمرا غير منقطع، ومنتشرا غير منطوٍ، ومتقلبا غير متجمد؛ ولا مجال للشك في أن الوعي الديني الذي يكون بهذه الصفات يجمع من إمكانيات المبارزة للأعداء ومن أسباب الانتصار على قوى الشر ولو كان «الشر المطلق»[٢٨] ما لا يجتمع لغيره من أشكال الوعي المقاوم[٢٩].

وفي الختام، لا يبقى إلا أن أستجمع الأفكار التي تم التطرق إليها، فأقول بأن المقاومة الإسلامية بقيادة حزب الله استطاعت أن تحقق للأمة وعيا متكاملا بالقيم الإسلامية فاق في سَعته ورُتبته ما حققته المشاريع السلفية للتجديد الديني، فاتحة بذلك عهد الانتصار للأمة.

لقد تبيّن أن المشروع الإحيائي، وإن تجلّى فيه الإسلام

---

(٢٨) نشير هنا إلى المقولة المشهورة لموسى الصدر: «**إسرائيل شر مطلق، قاتلوهم بأسنانكم وأظافركم**».

(٢٩) «سيكون هذا الانتصار حافزا للوحدة والتكامل، وليس عاملا للتغلب والاستعلاء، سيكون هذا الانتصار دافعا قويا لتجسيد وحدتنا الوطنية التي جسدها شعبنا في هذه الأيام وجسد من خلالها قيم السيد المسيح عليه السلام، وقيم رسول الله محمد صلى الله عليه وآله وسلم في التكافل والتضامن والتحاب والتآزر واللهفة والتعاون والمحبة التي أبداها الناس جميعا، نصر الله، **يوميات الحرب الإسرائيلية**، ص. ٢٤٨.

بخاتميته، فقد أخلَّ بشرط التكامل العمودي الذي يَخُصُّ هذا التجلي والذي تتصدَّر فيه القيم العقدية، فاصلا بين هذه القيم الأخيرة وبين لوازمها من القيم الروحية؛ بينما استطاعت المقاومة الإسلامية، بفضل التزامها بمبدإ «المعية الإلهية» ومبدإ «الاتصال الروحي»، أن تُقيم الوصل بين النوعين من القيم؛ فحازت بذلك تكامل الخاتمية الذي جعلها تُجدّد صلة المقاوم بالله، إذ تَحقَّق بالإخلاص في توحيده.

كما تبيّن أن المشروع الإصلاحي، وإن تجلّى فيه الإسلام بعالميته، فقد أخل بشرط التكامل العمودي الذي يَخُصُّ هذا التجلي الثاني والذي تتصدّر فيه القيم الفكرية، فاصلا بين هذه القيم الأخيرة وبين لوازمها من القيم العملية؛ في حين استطاعت المقاومة الإسلامية، بفضل التزامها بمبدإ «العلم المستعمَل» وبمبدإ «الشخصية المتكاملة» أن تقيم الوصل بين النوعين من القيم؛ فحظيت بتكامل العالمية الذي جعلها تُجدّد صلة المقاوم بالكون، إذ تَحقَّق بالاتساع في عقله.

وأخيرا تبيَّن أن المشروع الأصولي، وإن تجلَّى فيه الإسلام بجامعيته، فقد أخلَّ بشرط التكامل العمودي الذي يَخُصُّ هذا التجلي الثالث والذي تتصدّر فيه القيم السياسية، فاصلا بين هذه القيم الأخيرة وبين لوازمها من القيم الأخلاقية؛ بينما استطاعت المقاومة الإسلامية، بفضل التزامها بمبدإ «الصدق

الكامل» ومبدإ «الاختيار الشامل»، أن تقيم الوصل بين النوعين من القيم؛ ففازت بتكامل الجامعية الذي جعلها تجدّد صلة المقاوم بالإنسان، إذ تَحقّق بالمسؤولية في الحكم.

ولم تكتف المقاومة الإسلامية بالتكامل العمودي في تجلياته الثلاثة، وهي مفترقةٌ بعضها عن بعض، بل إنها عمَدت، بفضل التزامها بمبدإ الولاية العامة، إلى الوصل بين هذه التجليات نفسها، فكان أن أنجزت تكاملا أفقيا بينها جعلها ترقى بالوعي الديني إلى رتبة الوعي الديني **الأقوم**، وهو الوعي الذي يجمع من القيم الحية ما يُكسبه القدرة على الاستمرار والانتشار والتقلب بحسب ظروف الزمان والمكان.

وبهذا، يكون الإسلام قد تجلًى في المقاومة الإسلامية بحالة جديدة هي، بالذات، «التكاملية»؛ فإذن القيم الدينية التي تروم المقاومة تجديدَ وعي المسلمين بها تندرج تحت تجلّي **«التكاملية»** من تجليات الإسلام، تتقدّمها قيمة «الكمال» كما اندرجت القيم العقدية للإحيائية تحت تجلّي «الخاتمية» تتقدّمها قيمة «التوحيد»، واندرجت القيم الفكرية للإصلاحية تحت تجلي «العالمية» تتقدّمها قيمة «العقل»، واندرجت القيم السياسية للأصولية تحت تجلّي «الجامعية» تتقدّمها قيمة «الحكم»؛ ولما كانت المقاومة الإسلامية قد اختصّت بكون الإسلام تجلّى فيها بالحالة

التكاملية، فقد تجلَّى عليها الحق سبحانه وتعالى بنصره مبين[٣٠].

---

[٣٠] مصداقا لقوله تعالى: «ولينصرن الله من ينصره»، سورة الحج، آية ٤٠؛ وأيضا لقوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا إن تنصروا الله، ينصركم ويثبت أقدامكم»، سورة محمد، آية ٧.

المراجع

حمادة، حسن: [٢٠٠١]، **سر الانتصار، قراءة في الخلفية الإيمانية الجهادية لحزب الله**، دار الهادي، بيروت.

سويد، محمود: [١٩٩٨]، **الجنوب اللبناني في مواجهة إسرائيل، ٥٠ عاما من الصمود والمقاومة**، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت.

شرارة، وضاح: [١٩٩٦]، **دولة «حزب الله»، لبنان مجتمعا إسلاميا**، دار النهار للنشر، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [٢٠٠٠]، **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

عمارة، محمد: [٢٠٠٥]، **الإسلام والسياسة**، مركز الراية للتنمية الفكرية، دار السلام، دمشق.

عماد، عبد الغني: [٢٠٠٥]، **حاكمية الله وسلطان الفقيه**،

قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت.

العوا، محمد سليم: [١٩٨٩]، **في النظام الإسلامي للدولة الإسلامية**، دار الشروق، القاهرة.

فضل الله، حسن: [١٩٩٤]، الخيار الآخر، حزب الله، السيرة الذاتية والموقف، دار الهادي، بيروت.

فضل الله، حسن: [١٩٩٧]، **حرب الإرادات، صراع المقاومة والاحتلال الإسرائيلي**، دار الهادي، بيروت.

فضل الله، حسن: [٢٠٠١]، **سقوط الوهم، هزيمة الاحتلال وانتصار المقاومة في لبنان**، دار الهادي، بيروت.

فضل الله، محمد حسين: [١٩٨٧]، **الإسلام ومنطق القوة**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

فضل الله، محمد حسين: [١٩٩٣]، **الحركة الإسلامية، هموم وقضايا**، دار الملاك، بيروت.

فضل الله، محمد حسين: [٢٠٠٠]، **الإمام الخميني، الفقيه والأمة**، دار الملاك، بيروت.

فضل الله، محمد حسين: [٢٠٠٤]، **الحركة الإسلامية، ما لها وما عليها**، دار الملاك، بيروت.

فضل الله، محمد حسين: [٢٠٠٦]، **خطاب المقاومة والنصر**، دار الملاك، بيروت.

قاسم، نعيم: [٢٠٠٢]، **حزب الله، المنهج، التجربة، المستقبل**، دار الهادي، بيروت.

القرضاوي، يوسف: (؟)، **من أجل صحوة راشدة**، دار المعرفة، الدار البيضاء،

القرضاوي، يوسف: [١٩٨٨]، **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي**، دار الصحوة للنشر، القاهرة.

مطهري، مرتضى: (؟)، **إحياء الفكر الديني وقيادة الجيل الشاب**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

الموصللي، أحمد: [٢٠٠٤]، **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

المنتظري، آية الله العظمى: [١٩٨٨]، **في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، غدير.

جريدة السفير: [٢٠٠٦]**يوميات الحرب الإسرائيلية على لبنان، النصر المخصب**، المركز العربي للمعلومات، بيروت.

معهد المعارف الحكمية: [٢٠٠٤]، **السلفية، النشأة، المرتكزات، الهوية**، معهد المعارف الحكمية، بيروت

SAAD-GHORAYEB, Amal: [2002], **Hizbu'llah, Politics and Religion,** Pluto Press, London.

الحداثة والمقاومة

طه عبد الرحمن

قد يستغرب القارئ للوهلة الأولى أن يجمع هذا الكتاب في عنوان واحد بين حالتين: إحداهما غلب على العقول أنها تخص الغرب وحدهم، دالة على تقدمهم وقوتهم، وهي "الحداثة"، والثانية تقرر في الأذهان أنها تخص العرب والمسلمين وأمثالهم، شاهدة على تأخرهم وضعفهم، وهي "المقاومة"، حتى إنه قد يسبق إلى الفهم من الترتيب الذي جاء عليه هذا العنوان أن الحداثة، على وجه العموم، تلاقي نوعاً من المقاومة، بل قد يظن بعضهم أن الحداثة، التي كانت سبباً في تقدم الغرب وقوته، تلقى من العرب والمسلمين مقاومة صريحة، وكأنهم يصرون على البقاء في حال التأخر والضعف.

لكن استغراب القارئ لا يلبث أن يزول، حين يتبين له أن المؤلف يسلم بكل ما ساد به الاعتقاد بصدد الحداثة.

ويأتي على رأس العناصر التي تشكل لب الحداثة، فعل "الإبداع"، مع العلم بأن الفعل لا يكون إبداعاً، حتى يرتقي بالإنسان درجة، أما إذا نزل به إلى رتبة دنيا، فلا يكون إبداعاً وإنما ابتداعاً؛ لذا، تراه يجعل من حصول الإبداع الشرط الضروري في التحقق بالحداثة، فلا يتصف بالحداثة إلا من أبدع، ويكون وصفه بها على قدر إبداعه، بل أنه يذهب إلى أبعد من هذا، فيجعل الإبداع شرطاً كافياً للتحقق بالحداثة: فحيثما وجد الإبداع، فثمة حداثة، فلو فرضنا أن هناك مقاومة ثبت إتيانها بأفعال مبدعة، لزم أن نعتبرها، سلوكاً حداثياً، حتى ولو كانت مقاومة للحداثة نفسها، إذ تكون عندئذ مقاومة لما علق بالحداثة من مظاهر أو قيم تضر بالإنسان، طلباً للخروج إلى حداثة أفضل.

فما الظن إذا كانت هذه المقاومة تتصدى للعوائق الوجودية التي تمنع الأمة من إنشاء حداثتها، كالاحتلال والهيمنة والتبعية والاستبداد واحتكار السلطة والظلم الاجتماعي! فما من شك أن المقاومة التي يكون مقصدها بالأساس هو استعادة الأمة لقدرتها على الإبداع، تحتاج إلى أن تبدع في الوسائل التي توصلها إلى تحقيق هذا المقصد، وعلى قدر إبداعها في هذه الوسائل، يكون حظ الأمة من استرجاع هذه القدرة المفقودة.

معهد المعارف الحكمية
للدراسات الدينية والفلسفية
The Sapiential Knowledge Institute
For Religious & Philosophical Studies